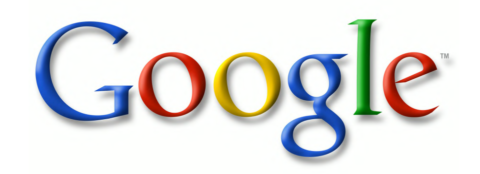
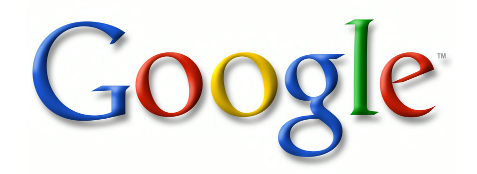
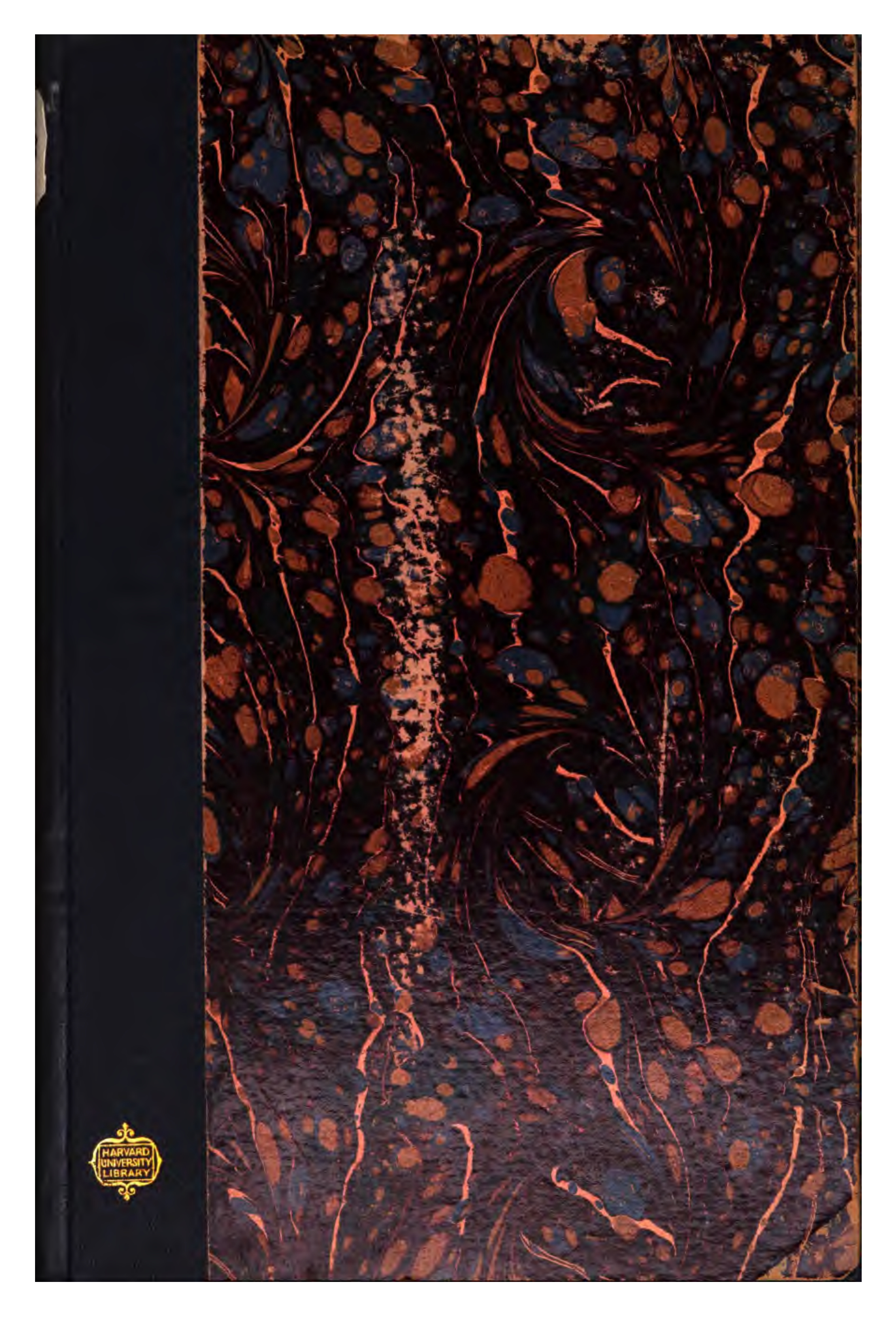





HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY

Die sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe

von

Georg Jellinek.

Zweite, durchgesehene Auflage.

Berlin.
Verlag von O. Häring.
1908.

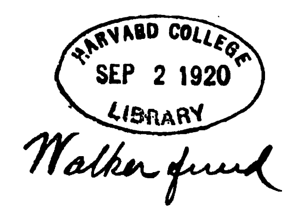
Die sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe

von

Georg Jellinek.

Zweite, durchgesehene Auflage.

Berlin.
Verlag von O. Häring.
1908.



Inhaltsverzeichnis.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Nach langem Zögern erst habe ich dem Drängen des Verlegers nach einer neuen Auflage dieser Schrift nachgegeben. Sie ist vor dreißig Jahren erschienen, einige Zeit nach ihrer Vollendung. Eine derartige Arbeit nach mehr als einem Menschenalter neu herausgeben, stellt den Verfasser vor die Wahl, entweder ein ganz neues Buch zu schreiben oder das alte unverändert zu lassen. Ich habe mich für das letztere entschieden und nur leichte, zumeist formelle Veränderungen vorgenommen.

Immerhin kann das Werkchen auch heute noch einiges Interesse beanspruchen. Es steht an der Scheide zweier Zeitalter für die Behandlung der in ihm berührten Probleme: des spekulativen und des realistischen, und es hat seinerzeit mitgeholfen, von dem einen in das andere hinüberzuführen. Es ist wohl die erste deutsche Arbeit gewesen, welche Verbrechen und Strafe im Zusammenhang als soziale Erscheinungen zu erfassen bestrebt war, und damit zeigt sie die Pfade, auf welchen vor drei Jahrzehnten die Wissenschaft der Gegenwart zuzustreben begann. Manches, was damals neu war, ist heute selbstverständlich, ja trivial geworden. Aber andererseits lehrt diese Schrift doch wieder, wie langsam der Fortschritt der Wissenschaft ist. Die Lite-

ratur ist seit jenen Tagen unendlich reicher und vielseitiger geworden, die Probleme hingegen sind die alten geblieben und mit den Problemen auch die Lösungen, eine Erkenntnis, die zugleich schmerzlich und tröstlich ist. Das Symbol der Wissenschaft vom Menschen ist nicht die gerade Linie, die ins Unendliche führt, sondern der Kreis, der in sich zurückkehrt.

Methode und Ziel der Forschung haben sich mir im Laufe der Zeiten gewandelt. Doch haben viele meiner damals entwickelten Grundanschauungen mich durchs Leben begleitet. Auch sehe ich nicht, daß mein Lösungsversuch des Strafproblems seither durch bessere ersetzt worden sei.

Nicht nur ganze Bücher, auch einzelne Sätze aus ihnen haben zuweilen ihre Geschicke. Meine vielbesprochene Definition des Rechtes als des ethischen Minimums hat sich derart verbreitet, daß sie heute zu einem geflügelten Wort geworden ist, das daher bereits auch anderen Autoren zugeschrieben wird. Jüngst wurde es sogar als bekannter Ausspruch Schopenhauers zitiert,[1]) was ich hiermit dankend quittiere.

Heidelberg, 17. Juli 1908.

Georg Jellinek.

[1]) **Erich Jung, „Positives" Recht. 1907. S. 24.**

Einleitung.

Die Sozialwissenschaft.

Es ist eine alte, oft wiederholte Klage, daß diejenigen Zweige der Wissenschaft, welche in irgend welcher Form die psychische Existenz des Menschen zum Inhalt oder zur Voraussetzung haben, nicht die Fähigkeit besitzen, zu allgemeinen, unbestrittenen Wahrheiten zu gelangen. Während der Forscher im Reiche der Natur bereits zum Propheten geworden ist und den unwandelbaren Gang der Planeten in ferne Jahrtausende voraussagt, während der Gießbach das Geheimnis seines Falles, der Kristall das Wesen seiner Bildung, der Schlag des Herzens die treibenden Kräfte seiner Bewegung dem Auge des Denkers enthüllt haben, zeigt die Denkarbeit auf den Gebieten, wo unser eigenes Sein entweder ausschließlich oder als Faktor in die Rechnung kommt, das unerfreuliche Bild einer ungeheueren Masse mehr oder minder gut beobachteter Tatsachen und einer fast ebenso unabsehbaren Menge von Meinungen und Ansichten, deren jede das angesammelte Material ausschließlich und vollständig zu ordnen und zu beherrschen sich berechtigt glaubt. Wie zwei durch den Ozean geschiedene Welten stehen Natur- und Geisteswissenschaften einander gegenüber, ungleich an Sprache, Denkungsart und Regierungsform; dort ein wohlgeordnetes Regiment und gemeinsame Arbeit, welche den Wohlstand des einzelnen und des Ganzen erhöht, hier eine ununterbrochene Anarchie und ein beständiger Bürgerkrieg zwischen Parteien der verschie-

densten Schattierungen, die alle um die Herrschaft streiten. In neuerer Zeit ist eine Schar kühner Männer aus jenem glücklichen Lande übers Meer gezogen, um das von endlosen Kämpfen zerrissene Reich zu erobern und die hadernden Geister an strenge Zucht zu gewöhnen; vereint wenden diese nun zwar ihre Kräfte gegen den waghalsigen Eindringling, allein ihre Waffen sind nicht allzu geschickt gegen das erprobte Schwert des Feindes und unwillig müssen sie einen Landstrich nach dem anderen in seinen Händen lassen.

Einer der Hauptgründe des Widerstandes, welcher dem Eindringen der Methode, die in den Naturwissenschaften so glänzende Resultate geliefert hat, in die andere Abteilung des Wissens entgegengesetzt wird, liegt in dem tiefen persönlichen Interesse, das dabei bewußt oder unbewußt ins Spiel kommt. Es soll das scharfe ,schneidende Messer an unser geistiges und sittliches Sein gelegt, es soll das Wesen und die Berechtigung gesellschaftlicher und staatlicher Institutionen untersucht werden, deren Existenz uns ebenso ursprünglich und notwendig erscheint wie die Erscheinungen der uns umgebenden Natur. Ja, es gibt nicht wenige, welche ernstlich fürchten, daß fortgesetzte theoretische Untersuchungen dieser Art endlich praktisch zur Unterwühlung des Fundamentes führen, auf welchem sich das geordnete Leben der Individuen und Völker erhebt. Auf diesem Gebiete der Erkenntnis ist daher weniger wissenschaftliche Voraussetzungslosigkeit zu finden, als in dem anderen; man glaubt wissenschaftliche Grundsätze erfolgreich bekämpft zu haben, wenn man ihre verderblichen praktischen Konsequenzen aufdeckt, und Theorien dadurch fest begründen zu können, daß sich aus ihnen bestimmte Sätze und Postulate ableiten lassen, die dem betreffenden Forscher schon vor Beginn der Untersuchung als unerschütterliche persönliche Überzeugungen galten. Die *petitio principii* ist das oberste logische Gesetz dieser Art von Wissenschaftlichkeit, die zwar „Aufklärung verlangt, aber zu gleicher Zeit vorschreibt, von welcher Seite sie zu kommen habe“.

Es ist daher keineswegs überflüssig, einer Untersuchung, die sich auf dem Gebiete der Geisteswissenschaft bewegt, einen klaren und präzisen Begriff der Wissenschaft und ihrer Ziele vorauszuschicken. Ist dieser aufgestellt, dann wird es möglich, die Wege zu bestimmen, auf welchen Wissen gewonnen wird, diejenigen zu vermeiden, die ins luftige Nichts haltloser Spekulation führen.

Wissenschaft ist die Konstatierung der Erscheinungen und Zurückführung derselben auf ihre ersten nicht weiter zerlegbaren Elemente. Psychologisch betrachtet, entspringt alles Wissen den beiden Fragen „was?“ und „warum?“, auf welche es die befriedigende Antwort geben soll. Wären alle Objekte analysiert, alles Geschehen auf seine Ursachen zurückgeführt, dann wäre auch das Kausalitätsbedürfnis der Menschheit befriedigt und das wissenschaftliche Denken zur Ruhe der vollkommenen Gewißheit gelangt. Allerdings bliebe noch die Frage nach dem Ursprunge des Wissens überhaupt übrig und ebenso der Trieb, die unendliche Mannigfaltigkeit der Einzelerscheinungen zusammenzuknüpfen zu dem Einheitsbilde der Welt. Das philosophische und metaphysische Bedürfnis wird nicht gestillt durch die Lösung, welche die empirische Wissenschaft den Problemen des Denkens gibt. Allein diese ist sich ihrer Schranken wohl bewußt und indem sie sich selbst beschränkt, schreitet sie in ihrer Borniertheit nur um so sicherer vorwärts. Sie will die Welt nur insofern erfassen, als diese Gegenstand der Erfahrung ist und nur insoweit, als sie ihre Ergebnisse an dem Probierstein der Erfahrung prüfen kann. An den Grenzen derselben macht sie bescheiden Halt, denn sie weiß sehr gut, daß das Bestreben, den Kreis der Erfahrung zu überschreiten, obwohl es einem der tiefsten Triebe des Menschengeistes entspringt, doch noch nicht einmal seine Berechtigung dargetan hat und die lange Reihe toter philosophischer Systeme, welche den Ikarusflug in den leeren Raum des aprioristischen Denkens unternommen haben, lassen sie solchem Beginnen mit weiser Mäßigung entsagen. Sie weist hingegen auch energisch jeden Versuch zurück, sich in

ihrem Gange durch Prinzipien beherrschen zu lassen, die nicht ihrem Boden entsprossen sind, und deren Wert sie nicht geprüft hat.

Mit diesen Grundsätzen hat die Naturforschung seit geraumer Zeit unverlierbare Besitztümer angesammelt und täglich sehen wir sie an der Hand der eben erwähnten Prinzipien neue Höhen ersteigen, die unserem Blicke ungeahnte Aussichten eröffnen.

Nicht so die Wissenschaft, welche unser psychisches und soziales Leben erforschen will. Woher der Unterschied in den Resultaten beider Wissenszweige?

Es ist eine der geistreichsten und mit gewissen Einschränkungen richtigsten Ideen Auguste Comtes[1]), in der Geschichte der meisten Disziplinen drei historisch aufeinanderfolgende Epochen zu unterscheiden. In der ersten, der theologischen, werden unmittelbar persönliche, willkürliche, darum unberechenbare Mächte als die bewegenden Momente der Dinge erfaßt; in der zweiten, der metaphysischen, treten abstrakte Wahrheiten, hypostasierte Begriffe, die zwischen Persönlichkeit und Unpersönlichkeit hin und her schwanken, an deren Stelle; in der dritten endlich, der positiven, sucht man an der Kette des Kausalitätsgesetzes vorwärtsschreitend zu den realen Ursachen der Erscheinungen zu gelangen. Zu wirklichen, klaren, unumstößlichen Gesetzen kann eine Wissenschaft nur dann kommen, wenn sie in das Mannesalter, die dritte Stufe, eingetreten ist.

Das ist nun mit der größten Anzahl der Naturwissenschaften der Fall. Sie haben es längst aufgegeben, die Veränderungen der Materie dem unmittelbaren Eingreifen einer oder mehrerer Gottheiten zuzuschreiben, und es sind nicht mehr abstrakte, über den Dingen schwebende Begriffe, *qualitates occultae,* aus denen sie die Erscheinungen zu erklären suchen. Anders die sogenannten Geisteswissenschaften. Noch

---

[1]) An seinen Namen wird die *„loi des trois états“* wohl stets geknüpft bleiben, trotzdem deren Grundgedanke schon bei Turgot und St. Simon nachgewiesen worden ist.

immer gibt es eine Anzahl Systeme, welche in jedem Akte eines historischen oder sozialen Geschehens die Einwirkung einer höheren Macht erblicken, die aus dem Unbegreiflichen und Unerkennbarsten das Einfachste und Greifbarste abzuleiten versuchen und, um mit Schopenhauer zu sprechen, die neuesten Nachrichten über das Verhältnis Gottes zur Welt bringen. Je mehr sich nun die tieferen und ernsteren Forscher von theologischen und theosophischen Spekulationen freizuhalten bestrebt sind, desto mehr laufen sie Gefahr, in den Fehler zu verfallen, welcher die zweite Epoche des wissenschaftlichen Denkens charakterisiert. Nur zu oft vergessen sie, daß außer uns in ungebrochener Einheit lebt, was der Verstand, um es aufzufassen, in Begriffe teilt und sammelt, daß jeder Begriff, insofern wir Erfahrung machen wollen, sich zuletzt auf etwas Anschauliches beziehen muß. Nur allzu oft begegnen wir daher der durchgängigen Verwechslung von *nomen* und *res* und der unbewußten Hypostasierung abstrakter Begriffe; der jenseits aller Erfahrung liegenden Idee wird das Recht erteilt, ungestraft in jene hineinzupfuschen und Systeme fertig gemacht, ohne daß ein ernstlicher Versuch vorangegangen wäre, ihre Grundlagen fest und sicher zu legen.

Besonders in Deutschland hat der überschwengliche Begriffsidealismus der meisten nachkantischen Systeme, trotz der genialen und tiefen Gedanken, die in noch nicht genug gewürdigter Fülle in ihnen verborgen liegen, das größte Unheil angerichtet. Während die Naturforschung bald erkannte, daß ihr mit komplizierten Formeln von lauter unbekannten Größen nicht gedient sei und sie hiedurch keinen Schritt vorwärtskomme, hat sich die Herrschaft dieser Philosophien bei hervorragenden Vertretern der Geschichte, der Nationalökonomie, der Jurisprudenz und Staatswissenschaft bis auf den heutigen Tag erhalten. Insbesondere ist noch heute der Einfluß des systematischsten und durchgebildetsten Welterklärungsversuches, des Hegelschen, ein ganz bedeutender. Dadurch, daß diese Philosophie für alles und jedes eine For-

mel bereit hat, daß sie überall, wo Begriffe fehlen, ein Wort zur rechten Zeit einstellt, daß sie oft in geistreicher Weise ihre Sätze durch die realen Erscheinungen bestätigt, wenn sie auch noch öfter die Erscheinungen in das Prokrustesbett ihrer Formeln hineinzwängt, daß man endlich mittelst ihrer Methode, welche ja die Gegensätze für identisch erklärt, jede beliebige Behauptung nachweisen kann, hat sie sich noch lange nach dem Sturze ihrer Alleinherrschaft getreue Anhänger, besonders unter den Juristen zu erhalten gewußt. Ihr Einfluß erstreckt sich vereint mit anderen, minder verbreiteten Systemen, wie z. B. dem von den wunderlichsten metaphysischen Phantasien erfüllten Krauseschen viel weiter, als man auf den ersten Blick glauben sollte. Durch die Macht ihres scholastischen Realismus halten sie auch viele Köpfe gefangen, welche sich über den beschränkten Empirismus der Detailforschung erheben wollen, aber aus Mangel an selbständigem philosophischen Denken gezwungen sind, sich nach den Ansichten der Wortführer in philosophischen Dingen umzusehen, um diese auf Treu und Glauben als unumstößliche Wahrheiten anzunehmen.

Daher kommt es, daß in so vielen wissenschaftlichen Werken gerade die letzten und höchsten Begriffe, wie z. B. Recht und Staat dadurch definiert werden, daß man ein y an Stelle eines x setzt, daß ein dunkler Begriff durch eine noch dunklere Formel erläutert wird. Ob die dialektische oder eine ähnliche, mit Abstraktis spielende Methode überhaupt fähig sei, als heuristisches Prinzip einer Wissenschaft zu dienen, die sich ja in letzter Instanz auf etwas Konkretes beziehen will, daran wird meistens nicht gedacht, wie denn überhaupt die Vernachlässigung eindringender erkenntnistheoretischer und logischer Studien die Hauptquelle der Aufstellung fehlerhafter wissenschaftlicher Axiome bildet. Die meisten wären deshalb auch sehr verlegen, sollten sie den logischen Prozeß dartun, durch welchen sie zu ihren Abstraktionen gelangt sind. Nachdem nun einmal die obersten Begriffe in dieser willkürlichen Weise festgestellt sind, wird

aus ihnen flugs deduziert, was man eben deduzieren will, denn an eine Kontrolle ist nicht zu denken. Je nach dem Ausgangspunkte, den einer nimmt, und seinen persönlichen Ansichten, wird dann das Resultat seiner Arbeiten ausfallen, und so stehen sich zuletzt unzählige Behauptungen mit derselben subjektiven Berechtigung und derselben objektiven Unbrauchbarkeit gegenüber. Durch all dieses wird natürlich der vorurteilslose Wissensdrang nicht befriedigt. Denn das Kausalitätsbedürfnis verlangt nach klarer, stufenweiser Ableitung einer Erscheinung aus der anderen. Selbst wenn ein Philosoph erstünde, der unumstößlich die letzten Gründe der Dinge nachweisen würde, so müßten wir immer noch fragen, auf welche Weise die letzte Einzelheit verursacht sei — die höchsten Prinzipien sind allein nicht genügend, uns zu beruhigen.

Aus dem gerügten Fehler ist es auch abzuleiten, warum so viele Versuche gemacht werden, komplizierte, ihrem inneren Wesen nach noch nicht deutlich erforschte Begriffe durch Analogie mit anderen, auf derselben Stufe stehenden, zu erklären. So findet eine ganze Reihe von Schriftstellern die Summe der Weisheit darin, wenn sie Staat oder Gesellschaft als einen Organismus definiert, also das komplizierteste soziale Gebilde mit den kompliziertesten physischen auf eine Stufe stellt. So wenig nun der Sozialforscher, will er aufrichtig sein, sich rühmen kann, das Wesen des Staates usw. klar durchschaut zu haben, so wenig wird der Physiolog behaupten, daß ihm der Organismus eine durchaus verständliche Bildung sei. Solche Vergleichungen haben zwar einen gewissen methodologischen Wert, tragen dazu bei, manchen abstrakten Vorgang anschaulicher zu gestalten, aber ein reeller Gewinn an Erkenntnis wird durch sie nicht herbeigeführt, es wird durch sie, wie Roscher einmal treffend bemerkt, *ignotum per ignotius* erläutert. Zudem werden über den Analogien meistens die Unterschiede übersehen, so daß die beiden verglichenen Begriffe schließlich identifiziert werden, und aus einem richtigen Bilde wird zuletzt ein falsches Prinzip.

Dieser Zustand der Wissenschaft hat seine Hauptursache in dem Umstande, daß die geistigen Phänomene unendlich verwickelter sind, als die, welche uns die Natur darbietet. Wie kompliziert ist nicht der einfachste psychologische Prozeß gegenüber einem mechanischen oder chemischen! Dazu kommt noch, daß die psychischen Erscheinungen zu ihrer völligen Durchdringung die vollständige Erforschung des Naturfaktors, der bei ihnen im Spiele ist, zur unabweislichen Voraussetzung haben. Hebt sich doch das unendliche Getriebe psychischer Funktionen, welches die geistige Welt bildet, unmittelbar empor auf dem festen Boden physischer Kräfte, ohne deren Existenz und fortgesetzte Wirkung es gar nicht denkbar wäre. Es erscheint auf den ersten Blick fast unmöglich, diese verwirrende und betäubende Mannigfaltigkeit festzuketten an die übrige Reihe der Erscheinungen und ihre scheinbar so fest gefügten Formen in deren erste Teile aufzulösen. Und wenn man auch an die Möglichkeit dieser Lösung glaubt, so ist es doch klar, daß ganze Generationen von Denkern dazu gehören, um auf diesem Wege große Resultate herbeizuführen, und daß eine entsagungsvolle Bescheidenheit nötig ist, um ihn mit Erfolg zu betreten. Nun interessieren, wie schon bemerkt, die Probleme unserer Natur uns viel mehr als die Vorgänge der äußeren Natur, ein jeder möchte wissen, was er, was der Staat, die Gesellschaft, das Recht, die Geschichte letztlich zu bedeuten haben; nicht nur der wissenschaftliche Trieb drängt ihn dazu, auch das praktische Leben, das religiöse, ästhetische und sittliche Bedürfnis. So sucht man auf diese Fragen um jeden Preis eine Antwort zu bekommen, und da es hoffnungslos ist, im Laufe eines Menschenlebens auf dem Wege klarer Induktion und Deduktion zu diesem Endziel zu gelangen, so ist man genötigt, zu Prinzipien Zuflucht zu nehmen, die ohne weiteres den gewünschten Dienst leisten. Da kommt die Spekulation den Bedürfnissen des Herzens entgegen und die metaphysischen Mächte gewähren bereitwillig die Offenbarungen, welche die unerbittliche Erfahrung beharrlich ver-

weigert. Daher ist das Verhältnis zwischen Geisteswissenschaft und Metaphysik ein viel innigeres, als dasjenige, welches zwischen der letzteren und der Naturwissenschaft besteht. Diese hat sich bei ihren Detailforschungen von dem Hineinmischen der letzten Prinzipien bereits zu befreien gewußt; kein Chemiker wird bei einer Analyse erst den Begriff der Kraft erforschen und kein Physiolog bei der Untersuchung der Ursachen der Gallenausscheidung vorerst Spekulationen über das Wesen der Materie anstellen. Indem sie auf dieser Bahn vorwärts schritt, ist sie zu der an ihren Grenzen stehenden Philosophie in ein nachbarliches Verhältnis getreten, welches wechselseitig viel bessere Früchte getragen hat als der Kampf, den beide lange Zeit um die gegenseitigen Territorien führten. Kantsche Ideen haben unter den Naturforschern unserer Tage verständigere Anhänger, als unter vielen Philosophen der jüngsten Vergangenheit, während andererseits die philosophische Produktion sich auf gründliche Durchdringung des naturwissenschaftlichen Materials zu stützen beginnt; wie dies vor allen Friedrich Albert Lange bewiesen hat.

Die Warnung, welche am Ende des vorigen Jahrhunderts den Metaphysikern und Naturforschern von Schiller zugerufen wurde, könnte heute mit vollem Fug und Recht den Sozialforschern erteilt werden: noch kommt das Bündnis mit der Metaphysik zu frühe; erst durch die genaue Abgrenzung des philosophischen und empirischen Gebietes kann die ganze Wahrheit erforscht werden. Die Erscheinungen des geistigen und sittlichen Seins werden von denselben, vernünftigen Kräften erfaßt, gesammelt und zergliedert wie die anderen, es sind dieselben Kategorien, dieselben logischen und psychologischen Funktionen, welche wir bei Erkenntnis der einen wie der anderen in Anwendung bringen, wir werden daher hier wie dort von dem sicheren Instinkte geleitet, daß wir überall die alles verknüpfende Kausalität finden werden, daß nichts in der Erscheinungswelt so hoch oder so niedrig stehe, das sich ihrer Allgewalt ent-

ziehen könnte. Auch auf diesen Gebieten werden wir die Frage nach den Bedingungen und den Grenzen der Erkenntnis überhaupt der Erkenntnistheorie und die Zusammenfassung und Begründung der letzten Ergebnisse der Philosophie überlassen. Aber innerhalb der selbstgesetzten Schranken werden die Psychologie und Sozialwissenschaft — wie wir bald sehen werden, die einzig möglichen Formen der empirischen Geisteswissenschaft — dieselben Methoden anwenden müssen wie die Naturforschung, wollen sie überhaupt einen realen Erfolg haben. Sie wird zunächst Tatsachen sammeln, prüfen, sichten, aus ihnen feste Regeln induzieren, aus diesen Gesetzen andere deduzieren, das Zusammengesetzte analysieren, die einzelnen Teile zu komplizierteren Verbinbindungen zusammenzufügen suchen. Und wie es das letzte Ziel der Naturwissenschaften ist, die Gesamtheit der Erscheinungen aufzulösen in die gesetzmäßige Bewegung der kleinsten Teile der Materie und wieder jene aus diesen entstehen zu lassen, so ist es das ideale Ziel der Geisteswissenschaft, die geistige und sittliche Welt aufzulösen in eine gesetzmäßige Verknüpfung ursprünglicher psychischer Tätigkeiten und aus diesen wieder aufzubauen.

Wenn wir nun näher untersuchen, welches die gemeinsame Aufgabe derjenigen Klasse von Disziplinen ist, welche als ein kompaktes Ganzes der Naturwissenschaft gegenübergestellt zu werden pflegen, und für die wir bisher den Namen Geisteswissenschaft gebraucht haben, so können wir sie im allgemeinen dahin präzisieren: Erforschung der Tatsachen und Gesetze des psychischen Lebens des einzelnen Menschen und der aus den Individuen zusammengesetzten Gesellschaft. Die Tätigkeiten, deren Ergründung der Zweck der Psychologie ist, bilden die gemeinsame Grundlage, auf welcher sich das Denken und Wollen der Individuen sowohl als der Funktionen der kompliziertesten und verschiedenartigsten sozialen Körper abspielen. Die Psychologie steht im unmittelbaren Kontakte mit der Naturwissenschaft, denn sie hat zu untersuchen, inwieweit psychische Zustände bedingt

oder begleitet sind von physischen, sowie sie andererseits zu den letzten und höchsten Fragen der Erkenntnistheorie und Metaphysik führt. So wäre sie berufen, die zentrale und beherrschende Stelle in der Gesamtwissenschaft einzunehmen, wenn der Mensch als Individuum vollständig zu erforschen wäre. Allein jedes Individuum ist ein staatlich, national, religiös, ökonomisch, historisch, mit einem Worte ein sozial bedingtes. Daher steigt über der Psychologie noch eine andere Wissenschaft empor, welche zu ihrem Gegenstande die Prozesse hat, welche sich aus dem Zusammenleben der Individuen entwickeln.[2]) Diese hat zu erkennen die primitiven Vereinigungen, welche die Basis des gesellschaftlichen Lebens sind, die Entstehung und Ausbildung des wichtigsten Verkehrsmittels zwischen den einzelnen, der Sprachen; ferner die complizierteren Verbindungen von der Stammesgenossenschaft bis zum Staate, die gemeinsamen Gebräuche, Sitten, die religiösen Überzeugungen und Zeremonien, die Entwickelung des Rechtes und der Ökonomie, endlich die Gesetze, welche die Bildung und den Lebenslauf der ge-

---

[2]) Das Verhältnis der Psychologie zur Sozialwissenschaft ist vielleicht von niemand richtiger erfaßt worden, als von Herbart: „Vermittelst des Wortes, vermittelst der Rede, geht der Gedanke und das Gefühl des einen hinüber in den Geist des anderen, dort weckt er neue Gedanken und Gefühle, welche sogleich über die nämliche Brücke wandern, um die Vorstellungen des ersten zu bereichern; auf diese Weise geschieht es, daß der allermindeste Teil unserer Gedanken aus uns selbst entspringt, vielmehr wir alle gleichsam aus einem öffentlichen Vorrat schöpfen und an einer allgemeinen Gedankenerzeugung Teil nehmen, zu welcher jeder einzelne nur einen verhältnismäßig geringen Beitrag liefern kann. Aber nicht bloß die Summe des geistigen Lebens, sofern sie im Denken besteht, ist ursprünglich Gemeingut, das sich durch die Sprache allen mitteilt: sondern auch der Wille des Menschen, der sich nach den Gedanken richtet, die Entschließungen, die wir fassen, indem wir auf das, was andere wollen, Rücksicht nehmen, geben deutlich zu erkennen, daß unsere ganze geistige Existenz ursprünglich von gesellschaftlicher Art ist. Unser Privatleben ist nur aus dem allgemeinen Leben abgesondert, in welchem es seine Entstehung, seine Hilfsmittel, seine Bedingungen, seine Richtschnur findet und immer finden wird.“ Über einige Beziehungen zwischen Psychologie und Staatswissenschaft. Gesammelte Werke. Bd. IX, S. 203 ff.

samten staatlich und national gearteten Menschheit beherrschen. Auch der Psychologie ist sie behilflich bei deren schwersten und höchsten Aufgaben, nämlich bei der Erforschung derjenigen Vorgänge, welchen die Normalgesetze unseres Denkens, Fühlens und Handelns, die logischen[3]), ästhetischen und ethischen Prinzipien ihren Ursprung verdanken; denn auch diese kann die Wissenschaft nicht „als unmittelbar vom Himmel herabgefallen" betrachten, und in einer Völkerpsychologie wird der Boden geschaffen, wo beide Wissenschaften vereint ihre Probleme zu lösen versuchen. Die Sozialwissenschaft erfaßt also und begreift den Staat, die Wirtschaft, das Recht, die Sprache, die Sitte, die Religion, die Kunst, die Wissenschaft und zuhöchst die Geschichte als gesellschaftliche Produkte. Die Gesellschaft — nicht etwa ein abstrakter, mythischer Begriff, sondern die sehr reale Tatsache des Zusammenlebens und Zusammenarbeitens der Menschen — ist gleichsam die Substanz für die Sozialwissenschaft und jene Äußerungen die Attribute, unter welchen sie angeschaut werden kann. In jener Tatsache finden die einzelnen Disziplinen ihren gemeinsamen Einigungspunkt, den sie nicht vergessen dürfen, wenn sie nicht in Einseitigkeit und Widerspruch verfallen wollen.

Die Sozialwissenschaft setzt sich sonach alle die Probleme, in welchen der einzelne nicht mehr als Ich, sondern nur noch als Atom erscheint. Während der Psychologie das Individuum als der höchste zu erklärende Gegenstand gegeben ist, wird dieses hier völlig gleichgültig. Wie das Blutkörperchen unter dem Mikroskope als eine gesonderte und selbständige Bildung erscheint, in der kreisenden Bewegung des Blutstromes aber mit Billionen seinesgleichen, als eine unterschiedslose Flüssigkeit sich darbietet, so ver-

[3]) Der kühne Versuch, die Möglichkeit einer völkerpsychologischen Entstehung der logischen Normen nachzuweisen, ist von **Windelband** in der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, herausgegeben von **Lazarus** und **Steinthal**, Bd. VIII. 2, S. 166 ff., gemacht worden.

schwindet auch vor dem Auge des Sozialforschers alles Einzelleben in dem Leben der Menschheit. Dieses zu durchschauen und zu erklären ist das letzte Ziel, das ihm in dunkler, unerreichbarer Ferne vorschwebt. Daher sind ihm eigentlich alle anderen Wissenschaften dienstbar, denn sie sind gleichsam Vorbedingungen zur Entzifferung der Schicksale unserer Gattung, deren Leben sich ja in der Natur und stündlich beeinflußt von der Natur vollzieht, das deshalb auch nur dann völlig verstanden werden kann, wenn die Natur uns ihre Gesetze enträtselt hat. Freilich müssen wir noch darauf verzichten, den realen Zusammenhang zwischen den entlegensten Territorien der Wissenschaft aufzuweisen; einen solchen Zusammenhang zu finden, ist noch immer das Vorrecht des intuitiven philosophischen Genius, der, indem er uns die Weltanschauung seines Zeitalters und seinem Zeitalter eine Weltanschauung gibt, den Ausspruch Hegels erfüllt, daß die Philosophie das Denken ihrer Zeit sei. Aber in der Sozialwissenschaft ist die Forderung enthalten, die Einheit aller Wissenschaft empirisch zu erproben. Sie steht auf dem festgefügten Boden der Naturprozesse und ragt mit dem Haupte in die wolkenbedeckten Höhen der letzten Prinzipien.

Bis jetzt haben wir die Wissenschaft nur insofern betrachtet, als sie unserem Erkenntnisdrange Befriedigung zu bereiten imstande ist. Neben diesem theoretischen Werte — allerdings ihrem höchsten — besitzt sie aber andererseits eine unermeßliche Bedeutung für das praktische Leben der Menschen. Ihre Resultate sind tausendfach befähigt, dem Reiche der Zwecke zu dienen, welches uns empfängt, wenn wir den Schauplatz der Welt handelnd, nicht bloß erkennend, betreten. Da drängt sich uns neben den beiden Fragen nach dem Sein und Ursprung der Dinge noch eine dritte auf, die Frage nach dem „Wozu". Wir suchen nach Mitteln, um die endlose Menge der Begehrungen und Triebe zu befriedigen, die in vielverschlungener Weise dem physischen und psychischen Sein des Menschen entspringen, und wir wenden uns an die Wissenschaft, um von ihr die Auskunft zu erhal-

ten, wie dies am vernünftigsten zu bewerkstelligen sei. Die gewünschte Antwort zu erteilen, liegt nicht in dem Bereiche der Wissenschaft selbst, denn diese kann und will nur erkennen, was und wodurch etwas ist, weiter nichts. Es ist vielmehr das Werk des praktischen, zweckbewußten Geistes, die auf theoretischem Wege gewonnenen Ergebnisse für seine Ziele zu verwenden. Insofern ist es freilich ein Widerspruch, von einer praktischen Wissenschaft zu reden, und wir gebrauchen den Ausdruck nur, um anzudeuten, daß es sich im gegebenen Falle um praktische Resultate handelt, welche mit Hilfe der Wissenschaft erzeugt wurden. Mittelst geometrischer Sätze konstruieren wir Brücken und bauen wir Eisenbahnen, aber kein Euklid und kein Newton könnten aus der gesamten Mathematik deduzieren, wie dies zu tun sei, wenn nicht das praktische Begehren das leitende Motiv wird zur Kombination wissenschaftlicher Erkenntnisse.

In der angegebenen Weise werden an keine Wissenschaft höhere praktische Anforderungen gestellt als an die Sozialwissenschaft, deren Gegenstand ja wir selber sind. Sie soll uns lehren, vernünftig und glücklich zu leben und den Wegweiser aufrichten zur richtigen Vollbringung aller unserer Angelegenheiten. So lebhaft ist das Bedürfnis, teleologische Fragen an sie zu richten, daß der falsche Schein entsteht, als ob sie aus eigener Machtvollkommenheit zu entscheiden berufen wäre, was zu geschehen habe, während das doch von den Zwecken abhängt, die erreicht werden sollen. In den Fehler, die Prinzipien und Ergebnisse der Sozialwissenschaft unmittelbar praktisch zu machen, ohne die Erkenntnis, daß erst notwendigerweise der menschliche Zweckbegriff als Mittelglied eingeschoben werden muß, ist fast die ganze Reihe der Forscher verfallen, welche der metaphysischen Periode angehören. Erlaubt wäre dies nur, wenn uns ein Vermögen absoluter Erkenntnis innewohnte; wenn uns der Urgrund der Dinge bekannt wäre, könnten wir vielleicht auch absolute Zwecke bestimmen. Solange aber die Existenz eines solchen Vermögens mehr als problematisch ist, wird sich

die Sozialwissenschaft zu hüten haben, unbedingte Werturteile zu fällen. Dem spekulierenden Geiste mag es unbenommen bleiben, dies zu tun; in der empirischen Wissenschaft jedoch ist eine derartige Teleologie oft das größte Hindernis der richtigen Erkenntnis, weil die vermeintlichen Endzwecke der sozialen Funktionen meist nur die ins Absolute erhobenen Vorurteile des betreffenden Schriftstellers sind.

Nachdem wir uns gegen Mißverständnisse geschützt haben, können wir der theoretischen Sozialwissenschaft eine praktische an die Seite stellen, deren Charakter und Methode durch das System wohlerkannter sozialer und individueller Zwecke bestimmt wird. Eine hervorragende Stellung im Kreise dieser Disziplinen nimmt die Gesamtheit der juristischen Wissenschaften ein, insoweit sie nicht die Entstehung und Bildung des Rechtes zu ihrem Gegenstande machen — worin sie übrigens nur eine Unterabteilung der Geschichtsforschung bilden — sondern sofern sie die Brauchbarkeit der Rechtssätze und die Art und Weise ihrer Anwendung auf konkrete Rechtsverhältnisse prüfen. Sie nehmen ebenso den Charakter höherer Kunstfertigkeiten an, wie z. B. die Medizin, wenn sie nicht bei der Erklärung pathologischer Vorgänge stehenbleiben, sondern durch therapeutische Mittel den Zustand der Gesundheit wieder herbeiführen will. Die spezifische Methode, welche die Jurisprudenz in bewunderungswürdiger Vollkommenheit ausgebildet hat, ist gänzlich nur auf die Erfassung des Praktischen gerichtet und mittelst derselben nur eine immanente theoretische Erkenntnis möglich.

Ich habe diese Betrachtungen vorausgeschickt, um meine Stellung gegenüber den Problemen, die ich im folgenden zu behandeln gedenke, präzis darzutun. Ich will nämlich in kurzen Umrissen zeigen, was das Wesen des Rechtes vom Standpunkte einer auf dem Boden der Sozialwissenschaft aufgebauten Ethik sei, die Wirkungen, welche die Überschreitung der Rechtsnormen in der Gesellschaft hervorrufen, endlich den Charakter der sozialen Reaktion gegen diese Wirkungen, der Strafe, festzustellen versuchen.

Erstes Kapitel.

Die Sozialethik.

Um das Sittliche und die Art seiner Verwirklichung zu erkennen, kann man zwei verschiedene Standpunkte einnehmen. Entweder setzt man den Ursprung des Sittlichen in ein metaphysisches, auf aprioristischem Wege entdecktes Prinzip oder man sucht seine Herkunft aus der Erfahrung abzuleiten. Das erstere tut die spekulative, das andere die empirische Ethik. Ferner kann das Sittliche entweder aus der Beschaffenheit des einzelnen Geistes oder aus dem Wesen eines über dem einzelnen stehenden Ganzen abgeleitet werden. In jenem Falle ist die Ethik subjektivistische oder Individualethik, in diesem objektive, und wenn das Ganze ein Kollektivum ist, dem der einzelne als Teil angehört, Sozialethik.

Eine empirische Ethik hat daher zwei Möglichkeiten. Entweder ist es ausschließlich eine in jedem Individuum vorhandene ursprüngliche Fähigkeit, durch welche die sittlichen Normen zustande kommen, oder diese fließen aus der Natur und den Zwecken der Gesamtheit, welcher die einzelnen angehören. Da nun aber das Individuum nicht als etwas Ursprüngliches betrachtet werden kann, oder da wir wenigstens das Ursprüngliche in ihm von dem Ererbten und Erworbenen zu scheiden beinahe außerstande sind, da ferner das Individuum als ein Resultat unendlich mannigfaltiger natürlicher und sozialer Prozesse erscheint, so wird die empirische Ethik

den Ursprung des Sittlichen in Natur und Gesellschaft suchen, sie wird Sozialethik sein müssen. Wollte sie bei einem ausschließlich individualistischen Prinzip verharren, so müßte sie dieses für ein letztes, nicht weiter ableitbares erklären und die unendliche Kausalreihe alles empirischen Geschehens durch einen unmöglich zu motivierenden Machtspruch unterbrechen.

Die Sozialethik wird jedoch in gewissem Sinne auch beim Individuum anfangen müssen. Will sie sich nämlich nicht in luftige Spekulationen verlieren, welche, obschon auf dem scheinbar so festen Boden naturwissenschaftlicher Hypothesen ruhend, den vielverlästerten Auswüchsen der idealistischen Philosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wenig nachstehen, so muß sie bei dem Menschen anfangen, der seinen körperlichen und geistigen Anlagen nach bereits als solcher erscheint, mag er immerhin das Produkt einer langen Vorzeit waltender Naturkräfte sein.

Dieser Mensch, mit dem die Sozialethik beginnt, ist nicht das spekulative Bild vom Wesen des Menschen, in welches unbewußt schon alles hineingezeichnet ist, was man aus ihm deduzieren will[1]), er ist nicht jener fingierte, absolut egoistische Mensch, der die Gesellschaft gründet, um dem *bellum omnium contra omnes* zu entgehen, er ist nicht der „Biedermann der Urzeit", welcher eines schönen Tages den Naturzustand freiwillig verläßt, er ist nicht der edle Wilde des 18. Jahrhunderts, welcher dem verdorbenen Kulturmenschen als Ideal entgegengesetzt wurde, auch nicht der

---

[1]) Die Krausesche, durch Ahrens popularisierte Philosophie will aus einem solchen „Wesen des Menschen und der Menschheit" Sittlichkeit und Recht erklären, und betont die analytische Erforschung der Lebensverhältnisse gegenüber der apriorischen Konstruktion. Welcher Art die Erforschung des menschlichen Wesens ist, erfahren wir daraus, daß „in dem Willen durch das höhere göttliche Prinzip die Freiheit erzeugt wird", daß der Mensch „urplötzlich" durch die aus dem Absoluten stammenden göttlichen Ideen die endliche Reihe seiner Handlungen unterbrechen kann. Ahrens, die Rechtsphilosophie oder das Naturrecht auf philos. anthrop. Grundlage. 4. Aufl. S. 182, 183.

ideale Mensch der Romantiker, demgegenüber die ganze historische Menschheit nur ein durch eigene Schuld entstandenes Zerrbild repräsentiert, sondern der Urmensch, wie ihn die prähistorische Wissenschaft erforscht, der sogenannte wilde Mensch, wie ihn Tylor, Lubbock und Spencer schildern, welcher durch den Wandel natürlicher und geschichtlicher Einflüsse zuletzt als Europäer der Gegenwart auftritt. Die Forschungen über die Urzeit des Menschengeschlechtes, die Anthropologie und Ethnographie, welche die Gebräuche und Gewohnheiten niedrigstehender Völker gesammelt haben, haben bereits hinlänglich gezeigt, daß dasjenige, was wir der Menschennatur als ursprünglich inhärent denken, nicht vorhanden ist, wenn wir die untersten Stufen der Kultur historisch und ethnographisch betrachten Selbst die, welche glauben, die ethischen Gesetze seien ewig in unwandelbarer Gleichheit vorhanden gewesen, können ihre Ansicht nur durch die Ausflucht retten, daß diese Gesetze den Menschen nur allmählich zum Bewußtsein gekommen sind.[2]) Die Sozialethik wird hingegen das Sittliche nicht als etwas Ruhendes, sondern nach der Entwickelung des Kollektivwesens, dem es entspringt, sich Bewegendes und Wachsendes zu erforschen versuchen.

In diesem Menschen, welcher an dem Anfangspunkte der sozialen Entwickelung steht, muß bereits eine spezifische Fähigkeit vorhanden gewesen sein, auf andere Wesen seiner Gattung Rücksicht zu nehmen, d. h. den ursprünglich jedem Organismus innewohnenden Trieb, sich zu behaupten und soviel als möglich seine Bedürfnisse zu befriedigen, zu mäßigen durch einen zweiten ursprünglichen Trieb, mit anderen Indi-

---

[2]) Z. B. Trendelenburg: „Von der philosophischen Seite kann es kein anderes Prinzip der Ethik geben, als das menschliche Wesen an sich, d. h. das menschliche Wesen in der Tiefe seiner Idee und im Reichtum seiner historischen Entwicklung. Beides gehört zusammen. Denn das nur Historische würde blind und das nur Ideale leer; und der richtige Fortschritt geschieht darin, daß das Historische den Anteil an der Idee und die Idee den Zusammenhang mit der Geschichte erstrebt." Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. 2. ausgeführte Aufl. Leipzig 1868. S. 45.

viduen vereint zu leben, welcher notwendig eine Beschränkung des sich nur auf sich selbst beziehenden Strebens zur Folge hat, weil nur dadurch die Möglichkeit eines geselligen Lebens gegeben ist. Ein solcher Trieb ist nicht ausschließliches Eigentum des Menschen; Ansätze zu ihm zeigen sich schon ziemlich tief in der Stufenfolge der organischen Wesen; im Geschlechtstriebe und der Sorge für die Brut finden sich die ersten Spuren jener Hingabe an die Gattung, welche das subjektive Wesen des Sittlichen bildet; sie sind die ersten Regungen des Ethischen in der Natur. Schon dem tiefen Blicke des Aristoteles war es nicht entgangen, daß der Geselligkeitstrieb in noch höherem Grade zum Inventar der Menschennatur gehört, als er den Bienen und jedem anderen in Heerden lebenden Tiere eigentümlich ist; darum ist nach ihm der Mensch das soziale Tier *par excellence.*

Es sind also im Menschen zwei Haupteigenschaften, oder besser zwei Hauptgruppen von Eigenschaften zu unterscheiden. Die ersteren, welche sich bloß auf das von ihnen beherrschte Individuum beziehen, sind die egoistischen, die anderen, welche in irgend welcher Weise zu einem Handeln drängen, dessen Resultat einem anderen als dem handelnden Individuum zugute kommt, können die altruistischen[3]) genannt werden. Ohne das Vorhandensein eines gewissen Maßes der letzteren ist eine wie immer geartete Gesellung undenkbar, denn es würde nie zu einer ersten Berührung der Individuen kommen. Man könnte zwar einwenden, daß wohlverstandener Egoismus ebenfalls ein geselliges Prinzip abzugeben vermag; allein ein solcher wohlverstandener Egoismus läßt sich nur bei einem bereits durch die Kultur hindurchgegangenen Menschen denken, nicht aber bei dem nur mit den dürftigsten psychischen Merkmalen der Menschennatur ausgestatteten, der uns am Anfange der Kulturentwicklung entgegentritt, der fast nur instinktiven Antrieben gehorcht und dem Reflexionen jeder Art fremd sind.

---

[3]) Dieser Ausdruck, zuerst von Auguste Comte gebraucht, dürfte wohl geeignet sein, wissenschaftliches Bürgerrecht zu erlangen.

2*

Ebensowenig ließe sich eine Gesellschaft ohne das Vorhandensein eines gewissen Maßes von egoistischen Trieben denken. Wie es ohne Altruismus nie zu einer gegenseitigen Einwirkung der sozialen Moleküle käme, so würde ein vollständiger Mangel des Egoismus, des Beharrungsvermögens des einzelnen, eine Verflüchtigung der Gesellschaftsglieder nach sich ziehen. So wie die Naturphilosophie aus Attraktions- und Repulsionskraft die Welt der Materie entstehen ließ, baut die Sozialwissenschaft aus dem Egoismus und Altruismus die Gesellschaft auf.

Nächst der Voraussetzung der beiden Grundtriebe der menschlichen Natur geht die Sozialethik aus von der Tatsache einer alle denkbaren Lebensbeziehungen der einzelnen umfassenden Gemeinschaft. Sie wird festzustellen versuchen, welche Anforderung eine historisch bestimmte gesellschaftliche Ordnung, um sich zu erhalten, an ihre Glieder stellt und die Bedingungen erforschen, unter welchen ein konkreter Gesellschaftszustand in einen höheren, reicher entwickelten übergehen kann, sofern dies durch menschliche Tätigkeit zu erreichen ist. Es sind also die Existenz- und Entwickelungsbedingungen des Kollektivums, das aus den Individuen zusammengesetzt ist, welche den Inhalt des durch menschliches Handeln zu Verwirklichenden, des Sollens bilden.

Die auf diesem Wege sich ergebenden Gesetze sind völlig anderen Wesens als die Naturgesetze. Das Naturgesetz enthält den Ausdruck für eine unbedingte Notwendigkeit, das Sittengesetz für eine bedingte.

Im ersten Augenblicke mag das paradox erscheinen, weil die spekulativ-individualistische Ethik, die noch immer die herrschende genannt werden muß, uns gelehrt hat, daß gerade die Gebote des Sittengesetzes von unbedingter Notwendigkeit sind. Indes bei näherer Betrachtung wird sich finden, daß der Schein eines unbedingt bindenden Gebotes nur dadurch entstand, daß die vorausgesetzte Bedingung unserer Natur unbewußt so tief eingeprägt ist, daß es reifliche Überlegung und wissenschaftliche Untersuchung kostet, um sie ins Be-

wußtsein zu bringen. Diese Bedingung ist das Wollen der Existenz der Gesellschaft. Da die Beziehungen des Kulturmenschen zu der Gesellschaft derart sind, daß man mit vollem Rechte auf beide das anwenden kann, was Aristoteles von dem Verhältnis des Individuums zum Staate behauptete, daß nämlich das Allgemeine der Natur nach früher da sei, als das Einzelne, und daß der außerhalb des Staates Stehende entweder ein Tier oder ein Gott sein müsse; da das Individuum durch tausend und abertausend Fäden mit dem großen Kollektivum zusammenhängt und sein ganzes Dichten und Trachten, selbst da, wo es sich scheinbar von ihm absondert, mit unzerreißbaren Banden daran geknüpft ist, so daß sein Denken, Fühlen und Wollen durch und durch ein soziales ist; da es mit dem Augenblicke, wo es in die Welt tritt und sogar noch früher bereits von sozialen Einflüssen beherrscht ist, so kann es nicht Wunder nehmen, wenn das Bejahen der Gesellschaft, welches der Vordersatz eines ethischen Gebotes bildet, unter der Bewußtseinschwelle liegt, so daß das Gewissen, eine psychologische Erscheinung, in welcher man lange nur ein ganz Unerforschliches zu sehen gewohnt war, die jedoch in neuerer Zeit oftmals zerlegt wurde,[4]) in der Form eines unbedingten Sollens zu uns spricht.

Die Formel, in welche man vom sozialethischen Standpunkte aus alle ethischen Gebote bringen kann, ist folgende: wenn du die Gesellschaft und ihre Entwickelung haben willst, so mußt du so handeln, daß deine Handlungsweise zur Erhaltung und Förderung der Gesellschaft beiträgt. Da nun ein Nichtwollen der Gesellschaft im Grunde eine Unmöglichkeit ist, denn wer solches täte, müßte die ganze ihm von der Gesellschaft gegebene Mitgift abschütteln, was soviel wie Selbstvernichtung bedeutete,[5]) da selbst der, welcher sich noch

---

[4]) Z. B. Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral § 9. W. W. Herausg. von Frauenstädt. Bd. IV. Trendelenburg a. a. O. S. 39. Darwin, die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl. Deutsch von V. Carus. Stuttgart 1871. S. 59 ff.

[5]) Die einzige Möglichkeit für den Kulturmenschen, freiwillig aus der Gesellschaft auszuscheiden, ist der Selbstmord. Denn selbst der auf

so schwer gegen die Gesellschaft vergeht, dadurch, daß er weiter in ihr lebt, zu erkennen gibt, daß er sie dennoch bejahe, so kann der hypothetische Satz in einen kategorischen verwandelt werden und lautet dann: handle so, daß deine Handlungsweise die Gesellschaft erhält und fördert. Allein die Wissenschaft darf nicht vergessen, daß alles Sollen ein bedingtes Müssen ist.

Ein solches bedingtes Müssen ist aber nicht erst in der Gesellschaft zu finden. Überall, wo wir die Existenz und Entwickelung eines organischen Ganzen bejahen, finden wir solche bedingte Gesetze oder, was dasselbe besagt, Normen. Schon für das Tier, schon für den pflanzlichen Organismus gibt es zufolge unserer Art, sie zu betrachten, Normen. Das Tier muß Nahrung zu sich nehmen, um zu leben, die Pflanze mit Wasser getränkt werden, um zu gedeihen. Die Gesetze, welche Gesundheit und Krankheit der organischen Wesen beherrschen, sind ebensogut Normalgesetze wie die sittlichen. Denn für den rein theoretischen Forscher, der alles nur nach seinem Erkenntniswerte mißt, gibt es so wenig Krankheit wie Gesundheit, die erst durch eine teleologische Betrachtung des Organismus entstehen. Krankheit „kann nur als eine der Erscheinungsmöglichkeiten gefaßt werden, unter denen das Leben der einzelnen organisierten Körper sich zu offenbaren vermag. Es besteht daher kein wesentlicher Unterschied zwischen physiologischen und pathologischen Gesetzen, keiner zwischen den Kräften und Stoffen, unter welchen das gesunde und denen, durch welche das kranke Leben geschieht. . . . Was wir Krankheit nennen, ist nur eine Abstraktion, ein Begriff, womit wir gewisse Erscheinungskomplexe des Lebens aus der Summe der übrigen heraussondern, ohne daß in der Natur selbst eine solche Sonderung bestünde."[6]) So

---

eine wüste Insel verschlagene Robinson, der sich kleidet, Feuer unterhält und mittelst Pulver und Blei Tiere erlegt, hat Kulturbedürfnisse, und indem er sie befriedigt, bejaht er die Gesellschaft, der er sie verdankt.

[6]) Virchow, in dem von ihm herausgegebenen Handbuche der speziellen Pathologie und Therapie. Erlangen 1854. Bd. I, S. 1.

gibt es ferner Normalgesetze für das Denken, welche die Bedingungen bezeichnen, unter welchen eine objektiv richtige Erkenntnis zustande kommt, deren Nichtbefolgung oder Störung das Denken uns als irrig oder als krank erscheinen läßt. Allein der Irrende und der Irrsinnige denken gleich dem die logischen Gesetze Befolgenden und dem Gesunden nach denselben psychologischen Gesetzen, bei diesem und jenem tauchen Vorstellungen mit derselben subjektiven Wahrheit im Bewußtsein auf, verdrängen einander und rufen durch Assoziation andere hervor. Von Irrtum und Irrsinn kann man erst dann sprechen, wenn man dem Denken Zwecke setzt, für den Psychologen repräsentieren sie aber nur gewisse Erscheinungskomplexe psychischer Zustände, wie für den Naturforscher die pathologischen nur eine Spezies der physiologischen.

Der Sozialethiker Alexander v. Oettingen glaubt aus der Tatsache normativer Gesetze innerhalb der Gesellschaft auf die dem Menschen gegebene Fähigkeit spontaner Willensentscheidung, d. h. der Freiheit, schließen zu müssen, denn ohne diese sei „jedes normative Gesetz schlechterdings illusorisch, ja ein Selbstwiderspruch und Nonsens."[7] Wäre dieses Argument für die sittliche Freiheit richtig, dann müßte die Möglichkeit, durch spontane Willensentscheidung gesund zu werden, oder richtig zu denken, beim Kranken und Irrsinnigen angenommen werden, weil sonst die Normalgesetze des gesunden Körpers und Geistes ein Nonsens und ein Selbstwiderspruch sein müßten.

Die sittlichen Gesetze sind somit eine Art der Normalgesetze, die uns da entgegentreten, wo immer wir ein Ding teleologisch betrachten und den Weg angeben, wodurch die gedachte Zweckbeziehung verwirklicht und erhalten wird. Es sind diejenigen Normen, welche aus den Bildungs-, Seins-

---

[7] A. v. Oettingen, Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre. Versuch einer Sozialethik auf empirischer Grundlage. Erster Teil: Die Moralstatistik. Induktiver Nachweis der Gesetzmäßigkeit sittlicher Lebensbewegung im Organismus der Menschheit. Erlangen 1868. S. 954.

und Entwicklungsbedingungen der Gesellschaft fließen und sich an den menschlichen Willen zu ihrer Verwirklichung richten.

Nun ist die Gesellschaft, da sie doch alle denkbaren Beziehungen der Individuen umfaßt, ein höchst kompliziertes Ganzes, das so viele soziale Gebilde in sich enthält, als es Beziehungsformen der gesellschaftlichen Moleküle gibt. Aus jeder dieser Beziehungsformen werden eigentümliche Normen fließen. Da ist es nicht anders möglich, als daß die einzelnen Normen sich gegenseitig durchdringen und auch teilweise aufheben. Es geht in dieser Hinsicht mit den normativen Gesetzen ebenso, wie mit den Naturgesetzen, die auch selten in voller Reinheit zur Erscheinung gelangen können, weil ihre Wirkungen durch die anderen Gesetze gestört werden. Es erscheinen daher viele Normen, insofern sie im Zusammenhange mit den anderen betrachtet werden, nicht als ausnahmslos geltende Gesetze, sondern als Regeln mit Ausnahmen.[8]) Als allgemeiner Grundsatz hat dabei zu gelten, daß die objektiv wertvollere Norm die minder wertvolle im Falle der Kollision aufzuheben hat. Nur dadurch ist eine Lösung des so schwierigen Problems der Kollision der Pflichten, oder wenn man will, der „objektiven sittlichen Mächte" möglich, ein Problem, das nur für diejenigen nicht existiert, welche die Augen vor der Wirklichkeit zudrücken, um desto ungestörter ihren welterklärenden Träumen nachhängen zu können.

Wir haben die Sittlichkeit ein sich Bewegendes und Wachsendes genannt. Damit scheint für sie das unbewiesene und unbeweisbare Dogma eines optimistischen Evolutionismus ausgesprochen zu sein. Sind wir denn tatsächlich im Verlaufe der Geschichte besser geworden? Ist doch der Mensch,

---

[8]) In treffender Weise hat Binding: Die Normen und ihre Übertretung, I. Bd., Leipzig 1872, § 8 E., hervorgehoben, daß die Rechtsnorm kein ausnahmslos geltendes Gebot sei. Vgl. Trendelenburg a. a. O. § 47. Das trifft aber nicht nur für diese, sondern für einen großen Teil aller sich an den Willen richtenden Normen zu. Wie viele Kontroversen finden durch diese so wohl begründete Annahme ihre befriedigende Lösung.

l'animal méchant par excellence, zu allen Zeiten derselbe geblieben.

Diese Frage kann nur von einer einseitigen Individualethik verneint werden und zwar hauptsächlich von der spekulativen, obwohl auch prosaisch nüchterne Köpfe, wie z. B. Buckle, denselben Standpunkt einnehmen. Die Individualethik schlägt nämlich bei Beurteilung der menschlichen Taten den umgekehrten Weg ein, den die Sozialethik betritt. Wenn die Tat in ihr inneres und äußeres Moment, in die Gesinnung und in die Handlung zerfällt wird, so ist für die Individualethik das erstere weitaus das wichtigste und das zweite nur insofern von sittlicher Bedeutung, als es aus dem ersten hervorgegangen ist. Ihre Prinzipien, welche sie auch sein mögen, fordern zuerst das Dasein der guten Gesinnung, deren Hinaustreten in die Außenwelt soll nur dann stattfinden, wenn der allen sittlichen Wert verleihende innere Zustand bereits eingetreten ist. Die Tat selbst hat nur insofern ethischen Wert, als sie sich als Produkt der letzten sittlichen Prinzipien darstellt, und sie steht auf der Stufenleiter des Sittlichen um so tiefer, je mehr sie das Resultat anderer als rein sittlicher Beweggründe ist; fehlen diese gänzlich, dann ist die Tat, möge sie, von ihrer objektiven Seite betrachtet, noch so gut sein, ohne jeden Wert. Am schärfsten tritt diese Auffassung bei den modernen Systemen einer spekulativen Ethik hervor, welche den rein nach sittlichen Grundsätzen handelnden Menschen, der die ethische Notwendigkeit des Sollens in allen seinen Taten verwirklicht und alle entgegenstehenden sinnlichen Triebe beharrlich überwindet, als zur Erscheinung zu bringendes Ideal hinstellen. An einem solchen Ideale gemessen, muß aber notwendig alles menschliche Tun oder doch dessen größter Teil als nichtig oder böse erscheinen, und wenn die einzelnen unvollkommenen Taten sich auch dadurch unterscheiden, daß sie dem von der sittlichen Idee Geforderten mehr oder weniger nahekommen, so wird ihnen doch nur, je nach dem Grade ihrer Annäherung an die Idee, ein geringerer oder größerer nega-

tiver Wert zukommen. Ein positives sittliches Tun ist nur dann möglich, wenn es völlig mit der Idee übereinstimmt. Diese bezeichnet zugleich den Nullpunkt und den Endpunkt in der sittlichen Skala; über sie hinaus ist ein ethisches Geschehen nicht möglich, unter ihr hat alles bloß negative Bedeutung. In der Welt des realen Lebens „da erblasse vor der Wahrheit Strahle unsere Tugend, vor dem Ideale fliehe mutlos die beschämte Tat. Kein Erschaffner hat dies Ziel erflogen."

Von einem solchen Standpunkte aus ist nichts leichter, als die Idee einer historisch fortschreitenden Entwicklung der tatsächlich vorhandenen Sittlichkeit zu negieren, um so mehr, als das sittliche Ideal selbst nachweisbar in historischem Fortschritte begriffen ist und daher, selbst wenn man eine ethische Evolution annimmt, der Unterschied zwischen dem realen und dem idealen Handeln stets derselbe bleibt, so daß das Ideal stets in derselben unerreichbaren Ferne schwebt.

Für die Sozialethik jedoch wird das Sittliche, zum Teil wenigstens, konkret in der Gesellschaft vorhanden sein müssen. Denn es ist eben nichts anderes als die Lebens- und Entwickelungsbedingungen der Gesamtheit. Unter Entwickelung der Gesellschaft ist aber zu verstehen die reichere Differenzierung und Entfaltung der sozialen Glieder, das Wachstum der Beziehungsfülle zwischen den einzelnen, die fortschreitende Möglichkeit, die vollständige Ausbildung und Betätigung sämtlicher menschlicher Kräfte herbeizuführen. Daß in dieser Hinsicht ein Entwickelungsprozeß stattfindet, lehrt die Geschichte in unzweideutiger Weise. Mit einem absoluten Ideale verglichen mag das Individuum zu allen Zeiten derselbe sündige Mensch geblieben sein, aber die Gesamtheit ist besser geworden; vor Jahrtausenden ließ sie das Individuum Sklavendienste tun, kümmerte sich nicht um seine Heranbildung, schlachtete es wie ein Tier, wenn es im Kriege gefangen wurde, ließ es hilflos liegen, wenn es erkrankte; heute nimmt sie es von seinem ersten bis zum letzten Atemzuge unter ihren Schutz, gibt ihm Bildung, Wissen, Freiheit,

Pflege. Damit soll nicht behauptet werden, daß die Menschen glücklicher geworden seien. Die Sozialethik fühlt sich nicht berufen, in der Lieblingsfrage der modernen Dilettantenphilosophie ein entscheidendes Votum abzugeben, sondern sie zeigt nur, daß das Prinzip, auf welchem die Gesellschaft beruht, die Solidarität der Gesellschaftsglieder, in immer reinerer Weise zum Ausdruck kommt. Die Solidarität läßt die Gesamtheit immer mehr als sittlichen Zweck des einzelnen, den einzelnen immer mehr als sittlichen Zweck der Gesamtheit erscheinen. „Alle für einen, einer für alle", das ist die Devise, unter welcher der Fortschritt der Gesellschaft stattfindet.

Durch die Erkenntnis, daß die Menschen in der Gesellschaft in allen ihren Handlungen solidarisch verknüpft sind, wird eine Strenge der sittlichen Anforderungen erzeugt, wie sie die rigoristische Individualethik nicht einmal zu ahnen imstande ist. Für diese ist es gänzlich irrelevant, welche Wirkung die vor dem individuellen Gewissen gerechtfertigte Handlung in der Außenwelt hervorbringt. Hat man aber einmal erkannt, daß in dem sozialen Kosmos fast jede Handlung Folgen hervorruft, die in das Leben der Gesamtheit eingreifen, so tritt an jeden die kategorische Forderung heran, die Handlungen nicht nur nach ihrem subjektiv-individuellen, sondern auch, so weit als möglich, nach ihrem objektiv-sozialen Werte zu prüfen. Hat man eingesehen, daß man physisch, geistig und sittlich der Gesamtheit entstammt, so ergibt sich daraus eine Tiefe der Verpflichtung des einzelnen gegen das Ganze, welche uns unablässig das „Sollen" mit einer Stimme zuruft, der gegenüber jede andere verhallen muß. Leider ist die Ethik noch dasjenige Gebiet, wo die atomistische Ansicht vom Verhältnisse des Individuums zur Gesamtheit ihre Herrschaft am festesten behauptet; solange sich hier die richtige Erkenntnis nicht Bahn bricht, kann der Grund der Sozialwissenschaft nicht als sicher gelegt betrachtet werden; solange man die Richtschnur für das menschliche Handeln nur aus dem handelnden Indivi-

duum nimmt, wird die Gesellschaft als ein zufälliges Aggregat der einzelnen erscheinen und damit die Möglichkeit einer richtigen Erkenntnis der sozialen Probleme versperrt.

Die Individualethik, sowohl die empirische wie die spekulative, wird in dem Fortgange ihrer Untersuchung freilich auch auf die Forderung sozialer Pflichten des Individuums geführt; allein nur entweder, weil diesem die Gesellschaft größere Vorteile bietet, oder weil der einzelne seine unendliche, in stetiger Annäherung an das Ideal liegende Bestimmung nur in der Gemeinschaft mit anderen gleich gearteten Wesen erreichen kann. Die Gesellschaft gilt der Individualethik, namentlich der spekulativen, nicht als etwas Selbständiges, Selbstberechtigtes, sondern nur als Bedingung für die Realisierung der ethischen Zwecke des Individuums. Dieses besitzt ursprünglich bereits alle Fähigkeiten, die Welt des Seinsollenden zu verwirklichen und sein Hinaustreten in die Welt des Seins hat nur den Zweck, sie dem höheren Kosmos, dem es entsprungen ist, dienstbar zu machen. Wie die ganze Welt wirkender Ursachen, so ist auch die Gesellschaft für die individualethische Betrachtung nur ein Mittel zur Erreichung des letzten Zweckes, der Erhebung der Persönlichkeit zu der Höhe des Ideals, welches je nach dem Standpunkte des philosophischen Systems, dem es entsprungen ist, eine verschiedenartige Färbung besitzt und zwischen Gottähnlichkeit und absoluter Selbstvernichtung in der Geschichte der spekulativen Theorien hin und her schwankt.

Während die Individualethik das Hauptgewicht auf das subjektive Moment des Sittlichen, auf die Gesinnung legt, muß die Sozialethik ihr Augenmerk mit gleicher Strenge auf das objektive Moment, auf die in die Außenwelt hinaustretende Tat richten. Die Individualethik beginnt bei der Forderung eines gewissen Zustandes des Subjekts, die Sozialethik bei der Forderung eines gewissen Zustandes der objektiv existierenden Gesamtheit; jene fordert zuerst eine bestimmte Gesinnung und erst nachher ein bestimmtes Handeln, diese zuerst ein bestimmtes in die Außenwelt hinaus-

tretendes Handeln und in zweiter Linie eine bestimmte Gesinnung.

Dasjenige, was die Sozialethik zuerst von dem einzelnen fordern muß, ist eine bestimmte Weise des äußeren Verhaltens gegen andere, denn eine Gesellschaft ist nur möglich unter der Voraussetzung einer sich aufeinander beziehenden Äußerung der Gesellschaftsglieder; das Individuum muß einen Teil seines Selbst veräußern, wenn es zu anderen in Wechselbeziehung treten will. Die Sozialethik fordert daher zuerst eine Handlung von gewisser Qualität, sie bestimmt zuerst den Inhalt, welche diese haben soll, und schreitet von hier erst zu der höheren Forderung eines inneren Verhaltens des Menschen fort. Im Gegensatze zur Individualethik betrachtet sie die empirischen Akte eines Individuums nicht als mehr oder weniger von dem Punkte des ideegemäßen Tuns entfernte negative Werte, sondern sie verleiht bereits einem Handeln, welches irgendwie das objektiv Gute verwirklicht, also irgendwie zur Erhaltung und Förderung der Gesamtheit beiträgt, eine wenn auch noch so geringe positive Bedeutung.[9]) Nicht als ob sie den tiefgehenden Unterschied zwischen rein äußerlichem Tun und dem auf der Hoheit und Reinheit der Gesinnung beruhenden irgendwie verkennen würde; sie ist nur durch das Wesen ihres Prinzips darauf hingewiesen, ein ethisches Moment bereits da zu finden, wo vor dem Auge der Individualethik noch die finstere Nacht der Unsittlichkeit oder des Indifferentismus liegt. Selbst in jenen Kräften, welche zwar das Böse wollen, aber das Gute schaffen, ist das zu schätzen, was zur Erhaltung und Entwickelung des Ganzen seinen Beitrag leistet.[10])

---

[9]) Die Möglichkeit der Bewirkung des objektiv Guten durch den subjektiv schlechten Willen, des objektiv Schlechten durch den subjektiv guten Willen ganz richtig hervorgehoben bei Ahrens, a. a. O. S. 228 ff. Auch das Ungenügende des blos subjektiv Guten richtig betont: „Die reine Absicht, der sogenannte gute Wille, kann nie genügen, da möglicherweise das Verkehrteste darin ausgeführt werden kann.“ Ebd. S. 232.

[10]) Hierzu gehört besonders jene Gruppe von Trieben welche Comte

Lebensbetätigung gemäß der ethischen Norm, das ist die erste und prinzipielle Forderung der Sozialethik. Sie verlangt vor allem das Hinaustreten des Willens in die Außenwelt; eine Gesinnung, die sich nicht in der das Allgemeine enthaltenden und befördernden Tat manifestiert, sondern verschlossen im Innern bleibt, hat keinen vollen Wert vor ihr. Mit dieser Hauptforderung ist jedoch schon implicite die zweite eines inneren Verhaltens gegeben, aus welchem die Handlung unmittelbar hervorquillt. Denn eine Gesellschaft, welche aus lauter Mitgliedern besteht, die nur aus wohlverstandenem Interesse, aus fein berechnendem Egoismus sich freiwillig gegenseitig einschränken, ist auch ein Ding, das nur in einer spekulativen Phantasie seinen Platz hat, in der Wirklichkeit würde bei der geringsten Erschütterung das künstliche Räderwerk der Interessenharmonie in die Brüche gehen. Die Gesellschaft wäre auf einem sehr unsicheren Fundamente aufgebaut, wenn ihre Funktionen aus Kräften hervorgingen, die nur eine äußere Notwendigkeit von gegenseitiger Zerstörung abhielte. Es läßt sich ein höher organisiertes animalisches Wesen nicht ohne eine in seinen Adern zirkulierende Flüssigkeit denken; daß eine stete Bewegung der Säfte im Körper vor sich gehe, ist die erste Bedingung seiner Existenz überhaupt. Stünde der Mechanismus der Blutzirkulation stille, so würde das komplizierte organische Gebilde sich bald durch Verwesung in

---

als *„egoïsme indirect"*, Herbert Spencer als ego-altruistische Gefühle (vgl. *Principles of psychology,* 2. Aufl., §§ 519—523) bezeichnet. Auch die utilitarische Moraltheorie, wie sie J. Stuart Mill ausgebildet hat, ist zu der Erkenntnis des positiven Wertes der normgemäßen Handlung, aus welcher subjektiven Quelle sie auch fließen möge, gekommen. Vgl.: Das Nützlichkeitsprinzip. Ges. Werke, übersetzt unter der Redaktion von Th. Gomperz, I. Bd., S. 147: „Wer einen Mitmenschen vom Ertrinken rettet, tut, was moralisch recht ist, ob nun sein Beweggrund die Pflicht ist oder die Hoffnung, daß er für seine Mühe bezahlt werde; wer einen Freund betrügt, der ihm vertraut, macht sich eines Verbrechens schuldig, selbst wenn seine Absicht wäre, damit einem anderen Freunde einen Dienst zu leisten, gegen den er größere Verpflichtungen hat."

eine formlose Masse auflösen. Aber näher betrachtet, kann der Organismus auch nicht ohne eine gewisse innere Beschaffenheit der Moleküle existieren, welche in seinen Arterien und Venen kreisen. Sie müssen die Fähigkeit besitzen, die Muskeln zu ernähren, die durch den Lebensprozeß verbrauchten Substanzen zu erneuern; würde dies nicht der Fall sein, so wäre es ein bloßes Scheinleben, das diesen Körper erfüllte, und er würde bald in sich zusammenbrechen. Ebenso setzt die Gesellschaft eine gewisse innere Beschaffenheit ihrer Angehörigen voraus, ohne welche sie zwar vielleicht einige Zeit hindurch Leben und Gesundheit heucheln könnte, jedoch über kurz oder lang in ihre Atome zerfallen müßte.

Wir haben bereits oben von jener Fähigkeit der Hingebung an ein anderes, dem Altruismus, gesprochen, der in bestimmtem Grade bei den Individuen vorhanden sein muß, wenn es überhaupt zur Gesellung kommen soll. Eine nähere Erforschung dieser Fähigkeit, welcher Art sie ist, wie sie wirkt, das ist bleibende Aufgabe für eine individualethische Untersuchung; denn so wenig die Völkerpsychologie die Individualpsychologie, so wenig soll die Sozialethik die Individualethik in dem soeben angeführten Sinne überflüssig machen. Denn Gesellschaft und Individuum sind die beiden Pole des Lebens der menschlichen Gattung, und jeder Versuch, dieses zu entziffern, wird fehlschlagen, wenn er sich in einseitiger Weise auf den einen stützt und den anderen außer acht läßt.

Es haben sich Sozial- und Individualethik sonach in die Erklärung des Sittlichen zu teilen. Jene hat festzustellen, was sittlich ist, also das Materiale des Ethischen aufzuzeigen. Diese hingegen hat zu untersuchen, auf welche Art das objektiv Sittliche am sichersten und besten zu verwirklichen ist, also sein *formales*, subjektives Element zu erforschen. Sie hat im Individuum jene vernünftigen Kräfte zu finden, durch welche das Ethische *unter allen Umständen* zur Erscheinung gebracht werden kann; sie hat sich aber zu hüten, dessen Inhalt aus eigener Machtvollkommenheit be-

stimmen zu wollen. Alle Konstruktion des Inhalts sittlicher Handlungen bringt nichts zuwege, als eine gekünstelte Rechtfertigung der zurzeit geltenden Moralsätze, und alle aprioristischen Tugend- und Pflichtenlehren, welche aus einem spekulativen höchsten Prinzipe herausgewickelt werden, bieten nur eine systematische Zusammenstellung der Sätze, welche dem Philosophen von Schule und Leben eingeprägt wurden, und den aus ihnen gezogenen Konsequenzen. Der objektive Inhalt des Ethischen ist ein historisch wechselnder, wie leicht nachgewiesen werden kann, konstant sind bloß die individuellen Faktoren, welche es verwirklichen. Das Gewissen des Anhängers einer rohen Religion wird durch Unterlassung einer von ihr gebotenen Zeremonie, deren Ausübung den zivilisierten Menschen mit Entsetzen erfüllen würde, ebenso zu seiner reagierenden Tätigkeit angeregt wie das unserige, wenn wir ein uns sittlich erscheinendes Gebot nicht vollziehen.

Den Altruismus haben wir hier bloß seiner Wirkung nach kennen gelernt, nicht in seinem inneren Wesen. Es liegt außerhalb des Kreises dieser Untersuchung, die ursprüngliche ethische Organisation der Einzelgeister zu erkennen. Soweit auch die unzählichen Meinungen über das Wesen der individuellen Sittlichkeit untereinander differieren mögen, so stimmen sie doch in dem Punkte überein, daß das Resultat der als sittlich anerkannten Handlung einem anderen als dem handelnden Individuum zugute kommt. Ob ein kategorischer Imperativ oder ein absolutes Wohlgefallen an Willensverhältnissen, ob das Mitleid oder die weise Befriedigung des individuellen Begehrens zum Prinzipe der Ethik gemacht wird, in jedem Falle fordert sie ein Aufgeben des sich nur auf das Individuum zurückbeziehenden egoistischen Triebes, ein Hingeben eines Teiles der Persönlichkeit an ein anderes, sei dieses andere der Nebenmensch, die Gesellschaft, die Natur oder Gott.

Welche Bedeutung das rein aus altruistischen Motiven entspringende Handeln für die Sozialethik hat, ist nun leicht

zu erkennen. Das individualethische Prinzip gebietet die objektiv gute Handlung unter allen Umständen zu vollziehen. Auch aus egoistischen Gründen kann das objektiv Gute erfolgen; allein nur zufällig, wenn es mit den egoistischen Interessen zusammenfällt, unter anderen Umständen wird dasselbe Motiv zu einer sozial schädlichen Handlung drängen. Wer z. B. aus Ehrgeiz einem Menschen das Leben mit Gefahr des eigenen rettet, wird vielleicht aus demselben Motive einem Nebenbuhler das Leben rauben. So hat das rein aus ethischen Motiven erfolgende Handeln für die Sozialethik den höchsten Wert, wie es den einzigen für die Individualethik besitzt.

Vom Standpunkte der Sozialethik läßt sich nach dem vorangehenden eine aufsteigende Reihe des sittlichen Verhaltens entwickeln. Am Anfange dieser Reihe steht der (fingierte) absolut egoistische Mensch, hierauf der, dessen Lebensbetätigung die Koexistenz und Beziehungsfähigkeit der Individuen ermöglicht und die Fortentwickelung der so gegründeten Gesellschaft befördert, dann derjenige, der diese Lebensbetätigung nicht bloß äußerlich ausübt, sondern auch innerlich aus dem bewußt oder unbewußt wirkenden ethischen Prinzipe will, endlich der absolut altruistische Mensch, dessen Bild freilich nicht von einer empirischen Wissenschaft entworfen werden kann, da sein Tun sich innerlich und äußerlich auf den Endzweck der Gesellschaft und der Welt überhaupt beziehen muß, dessen Aufsuchung und Feststellung eine der ewigen, stets von neuem zu lösenden Aufgaben des spekulativen Denkens bildet. So deutet auch die Sozialethik zuletzt auf den idealen Menschen als den Endpunkt der ethischen Entwicklung hin, nur wagt sie es nicht, das Ideal aus eigenen Kräften näher zu bestimmen, sondern sie sieht hier den Punkt, wo ihre Macht aufhört und wo der Geist sich um Antwort an den metaphysischen Trieb wendet. Hier ist auch der Punkt, wo Individualethik und Sozialethik zusammentreffen, denn jener Idealmensch ist zugleich Individuum und Gattung, er ist die vollkommenste Durchdringung und Ineinssetzung von Allgemeinem und Be-

sonderem. Die reine Individualethik gelangt also auch zu dem Allgemeinen, und zwar indem sie den einzelnen sich nach dem Weltzwecke richten und denselben in sich aufnehmen, indem sie das ἕν sich zum πᾶν erweitern läßt. Nur ist dieses πᾶν ein jenseits aller Erfahrung liegendes, das mit Annahme oder Verwerfung eines bestimmten philosophischen Systemes steht und fällt. Je nachdem das Prinzip der Welt als sich ewig gleiche, denkende und ausgedehnte Substanz oder als harmonische Vereinigung zusammenstimmender, in sich geschlossener Einzelwesen, als lebendig sich entwickelnde, in Gegensätzen und Vereinigungen ihre Fülle entfaltende Idee oder als blinder, in der ewigen Nacht der Bewußtlosigkeit herumirrender Wille erfaßt wird, wird auch das Bild wechseln, welches uns der Philosoph von dem wahren und ganzen Menschen entwirft.

Die Sozialethik schließt somit so wenig wie irgendeine empirische Wissenschaft die Möglichkeit einer spekulativen Erklärung ihrer Probleme aus, sie stellt nur die kategorische Forderung, daß jede anderartige Erklärung, wenn einer solchen überhaupt wissenschaftliche Beachtung zukommen soll, ihr die Feststellung der Mittelursachen überläßt, durch welche jene ihr Prinzip verwirklicht; auch auf diesem Gebiete muß der Erfahrung ihr unbedingtes Recht erteilt werden, die Welt der Erscheinung zu erforschen. Unter allen möglichen, das Sittliche erzeugenden Prinzipien sind aber die Gesellschaft und ihre Glieder das einzige, welches nicht außerhalb des Kreises der Erfahrung liegt und insofern es überhaupt möglich ist, das Ethische empirisch zu erklären und zu ergründen, ist die Gesellschaft der einzig denkbare letzte Erklärungsgrund. Sie ist die einzige Quelle, aus der sich für jeden verständlich ein Sollen ableiten läßt, während das Zurückgreifen auf ein spekulatives Prinzip erst die Billigung und Anerkennung jedes einzelnen voraussetzt. Die Zahl derjenigen wird immer beschränkt bleiben, welche davon überzeugt sind, daß die vorhandene sinnliche Welt nur den Zweck habe, der Pflicht als zu bearbeitendes Material zu dienen

oder daß uns im Mitleiden die tiefe Wahrheit aufgehe, daß alles außer uns Seiende im Grunde mit unserem Wesen identisch ist; allein jeglichem ist es begreiflich zu machen, daß wenn er in der menschlichen Gemeinschaft leben und ihre unzähligen Wohltaten genießen, wenn er alle Potenzen seines Wesens entwickeln, mit einem Worte, wenn er Mensch sein will, daß er dann auch die Bedingungen wollen muß, auf welchen die menschliche Gemeinschaft und ihre Entwickelung beruht und daß er sich einfügen muß in den geordneten Bau aufeinander wirkender Individuen, welche die Gesellschaft bilden.

Gegen die Auflösung aller Ethik in Sozialethik könnte der Einwurf gemacht werden, daß von bei weitem dem größten Teile der Ethiker eine Sphäre der individuellen Sittlichkeit angenommen wurde, jene „eigene Vollkommenheit", welche seit den Tagen der Stoiker als einer der Hauptzwecke des sittlichen Handelns erklärt wurde. Aber auch diese Vollkommenheit ergibt sich nur aus dem Begriff des Ganzen; in ihr liegt die Forderung, die Gesamtheit in ihrer idealsten Auffassung der Menschheit als Individuum zu repräsentieren. Jenes Ideal individueller Vollkommenheit ist inhaltlich auch ein historisch wechselndes gewesen, die Vollkommenheit eines homerischen Helden eine andere als die eines Cato oder Seneca, und ihr Wesen resultiert in letzter Instanz aus dem Wesen und den Zwecken der Gesellschaft in deren historischen Wandlungen. Die individuelle Vollkommenheit enthält daher die — bewußte oder unbewußte — Forderung an das Individuum, sich zu einem solchen Gliede der Gesamtheit emporzuarbeiten, durch dessen gliedliche Beschaffenheit die Erhaltung und Entwickelung der Gesamtheit am besten gefördert werden.

Der Gedanke einer Sozialethik, wie er im voranstehenden entwickelt wurde, ist sehr späten Ursprunges; erst in unserer Zeit werden die ersten wissenschaftlichen Versuche gemacht, Bausteine zu ihr zusammenzutragen. An diesem späten Entstehen trägt die eigentümliche Entwickelung Schuld, welche

die Auffassung des Ethischen in der Geschichte durchzumachen hatte. Diese stand nämlich der sozialethischen Betrachtungsweise ursprünglich sehr nahe, entfernte sich jedoch immer mehr von ihr und endete im absoluten Individualismus. Unseren Tagen war es vorbehalten, den richtigen, verlorengegangenen Pfad wieder zu entdecken.

Denn die ethische Spekulation der Hellenen bis Aristoteles und der Mosaismus, also die beiden geistigen Hauptfaktoren der vorchristlichen Zeit, deren Wirkungen sich noch auf uns erstrecken, waren wesentlich sozialethischer Natur. Dort war es der Staat, in welchem sich die Idee des Menschen erfüllte, das Individuum daher nur als tätiges Glied der staatlichen Gesamtheit zu begreifen[11]); hier war es das theokratische irdische Reich, welches den einzelnen zur tätigen Aufrechterhaltung der göttlich-menschlichen Ordnung aufforderte; für beide war ein bereits vorhandenes, unendlich kostbares Gut zu bewahren, das von seinen Hütern die angestrengteste Aufmerksamkeit verlangte. Erst als mit dem Untergange des griechischen Staatslebens, der sittlichen Degeneration des Römertums und dem Untergange des palästinensischen Nationalreiches das geistige Streben sich aus der Außenwelt zurückzog und das Individuum darauf angewiesen war, die Fülle einer verlorengegangenen Welt großer Zwecke und harmonischer Tätigkeit in der eigenen Brust zu gründen und zu erbauen; als die Befriedigung, welche einst eine tatenvolle Gegenwart und die Verwirklichung großer Vorsätze dem hoffenden und schaffenden Willen gegeben hatte, in ein hinieden nicht zu erreichendes Jenseits verlegt wurde: da glaubte das Individuum in sich eine ursprüngliche Kraft zu fühlen, die gegebene Welt, die

---

[11]) Das griechische „Ethos erscheint nicht als Aufgabe des einzelnen, sondern des Ganzen, es ist ein Allgemeines (Objektives) an die Welt gerichtet; den Menschen trifft es nur als Glied derselben. Es fordert daher nicht sein Handeln (für sich betrachtet), sondern das Bestehen der sittlichen Ordnung im Ganzen, die Reinheit der geistigen Welt". Stahl, Die Philosophie des Rechts. 3. Aufl. I. Bd. S. 44.

ihm feindlich gegenüberstand, zu überwinden und sich emporzuarbeiten zum Gliede einer höheren Ordnung, da wurde der ethische Schwerpunkt vom Staate in das Individuum verlegt und der Einzelpersönlichkeit eine unendliche Bedeutung verliehen, da war der Boden für eine Individualethik geebnet. Wie die ganze Erdenwelt, so ist auch der Staat und die Gesellschaft überhaupt nur ein trüber Widerschein eines himmlischen Reiches, der nicht zu aktiver Teilnahme, sondern zu passivem indifferenten Verhalten auffordert. So wird die wahre Gesellschaft auch ins Jenseits verlegt und dem einzelnen Pflicht und Recht nach der in jenem überirdischen Reiche herrschenden Ordnung erteilt. Daher die Gleichgültigkeit, welche das Urchristentum gegen den Staat, die Familie, die Ökonomie zeigt, eine Gleichgültigkeit, deren große welthistorische Wirkung nicht unterschätzt werden darf. Denn die Idee der Gleichheit und Brüderlichkeit der Menschen, die über trennende Unterschiede des Volkes, der Bildung und des Standes hinüberragt, die allumfassende Humanität hätten nie im Bewußtsein der Menschen so tiefe Wurzeln schlagen können, wenn nicht auf einige Zeit das vergessen worden wäre, was, indem es einem beschränkten Kreise menschlicher Verhältnisse eine lebensvolle Innerlichkeit verleiht, ihn zugleich nach außen in Antagonismus gegen andere setzt. [12])

Als die Spekulation sich aus den theologischen Banden wieder losgerungen hatte, war es ein anderes Moment, das sie auf ethischem Gebiete dem Individualismus huldigen ließ. Mit der Reformation beginnt nämlich der große Kampf des Individuums gegen die politischen und sozialen Mächte,

---

[12]) Auch die christliche Ethik ist im Grunde Sozialethik, aber transzendente, denn die Tugenden, welche der einzelne zu üben hat, haben den verborgenen Zweck, die vollkommene Harmonie des Gottesreiches herbeizuführen. Die Idee dieser transzendenten Gesellschaft bestimmt das Wesen desjenigen, der darin seinen Platz finden will. Auf die diesseitige Gesellschaft angewendet, würden die zur Verflüchtigung des Ich durch Mangel einer jeden Selbstbehauptung gegen äußere Angriffe führenden christlichen Tugenden zur Auflösung durch ein Übermaß von Altruismus führen.

welche es zu erdrücken suchen. Da wird denn die ursprüngliche Selbständigkeit des Individuums gegenüber diesen Mächten betont und sie werden zugleich als von seinem freien Willen abhängige Institutionen hingestellt. Bis zur französischen Revolution, bis auf Kant und Fichte geht dieser Drang, das Individuum zu befreien und in ihm den Grund der Welt zu finden.

Der Weg zur richtigen Erkenntnis wurde erst im 19. Jahrhundert betreten, als einerseits die vertiefte historische Forschung die Abhängigkeit des Einzelgeistes von den geschichtlichen Mächten lehrte, welche sich unabhängig von der Willkür und dem Bewußtsein des Individuums bilden und als andererseits die Spekulation seit Schelling eine auf das Objektive gerichtete Wendung nahm. Damit wurde für die Ethik das Suchen nach einem objektiven Prinzipe begründet, welches vorerst freilich ein spekulatives war. Das gilt nicht nur von jenen Schulen, welche das Ethische unmittelbar aus ihrem Weltprinzipe ableiten; auch jenes Wesen des Menschen, das z. B. die Krausesche Schule und Trendelenburg als Ausgangspunkt der Ethik setzen, war kein historisch und psychologisch erforschtes, sondern ein spekulatives, was aus sich das deduzieren ließ, was man eben deduzieren wollte. Gerade in unserer Zeit, die das Seiende immer mehr als ein Gewordenes aufweist, sollte man sich hüten, Institutionen des Rechtes und der Sitte als notwendige Konsequenzen der ewigen Menschennatur hinzustellen: die Entdeckungen der nächsten Tage können das ganze Kartenhaus solcher Systeme umblasen.[13])

Auch diesen auf ein objektives Prinzip gegründeten

---

[13]) So hat Adolf Wagner: Allgemeine oder theoretisch Volkswirtschaftslehre, erster Teil, Grundlegung, Leipzig und Heidelberg 1876, S. 431 ff. in schlagender Weise die Unhaltbarkeit aller Theorien nachgewiesen, welche das Eigentum aus dem Begriff und Wesen der menschlichen Persönlichkeit deduzieren wollen; nicht eine absolute, sondern eine historisch-ökonomische Kategorie ist jene angeblich aus der ewigen Menschennatur folgende Institution.

Systemen haftet indes noch ein guter Teil des alten Individualismus an. Die Art der Verwirklichung des Guten wird von ihnen meistens noch immer dem subjektiven Gutdünken anheimgestellt. So ist z. B. für Hegel, dessen Erfassung der Familie, der Gesellschaft und des Staates als objektive, das Individuum ergreifende und bildende sittliche Mächte wohl zu den tiefsten und bleibendsten seiner Ideen gehört, dennoch die Moralität, d. h. die subjektive Verwirklichung des Guten ganz dem Gutdünken des Individuums überlassen, nach Stahl ist die Moral das Ethos des einzelnen, nach Ahrens (Krause) ist die Sittlichkeit vorwaltend eine subjektive Verwirklichung des Guten. Man muß Oettingen beistimmen, wenn er bemerkt, daß die neueren Versuche, das sittliche Gemeinschaftsleben wissenschaftlich zu erklären, tastende Unklarheit und unaufgelösten Widerspruch zeigen. „Auf keinem Gebiete der Geisteswissenschaften, die Psychologie vielleicht ausgenommen, die darin mit der Ethik verwandt ist, herrscht eine solche Konfusion, eine solche Willkürlichkeit der Methode, ein solches phrasenhaftes Deduzieren und Konstruieren, als in der Ethik, der philosophischen wie der theologischen. Solange das Moralische als ein Gebot rein persönlichen, individuellen Lebens betrachtet wird, erscheint auch die Ethik individualistisch zerfetzt und zerrissen.“[14]) Oettingen selbst hat die Notwendigkeit einer Sozialethik erkannt und sucht dieselbe auf Grund der Daten der Moralstatistik, welche die Regelmäßigkeit der sozialen Handlungen der Menschen lehrt und auf eine dieselben beherrschende Gesetzmäßigkeit hindeutet, aufzubauen. Allein seine Untersuchung ist keine voraussetzungslose; sie hat den ausgesprochenen Zweck, „dem wahren, christlich-kirchlichen, wenn man will, lutherischen Realismus eine tiefe wissenschaftliche Begründung geben zu können.“[15]) Das Resultat steht schon von Anfang an fest;

[14]) A. a. O., S. 57.

[15]) A. a. O., Vorrede, S. VI. Zur Forderung einer Sozialethik kommt von, den Oettingenschen diametral entgegengesetzten, Anschauungen über das Christentum F. A. Müller (Ed. v. Hartmann), der das subjektive

die geforderten Sätze müssen sich ergeben, was bei der Biegsamkeit und Dehnbarkeit, welche die Deutung statistischer Daten zuläßt, nicht allzu große Mühe verursacht. Indes hat dieses Werk das große Verdienst, die Unzulänglichkeit des Individualismus für die Lösung der ethischen Probleme in eindringlichster Weise dargelegt zu haben.

Ein konsequenter Ansatz zur Sozialethik ist unter den jetzt in Deutschland herrschenden philosophischen Schulen nur in der Herbartschen zu finden, und zwar in der von ihr ausgehenden Völkerpsychologie, welche das Verhältnis des Allgeistes zum Einzelgeiste auf allen, also auch dem ethischen Gebiete zu erforschen hat und daher auch hier den Individualismus des Meisters zu überwinden bestrebt ist. In präziser Weise hat Steinthal die Stellung der Völkerpsychologie zur Ethik gekennzeichnet: „»Ich« wird von uns nicht als Ich Ich gedacht, sondern als eingeschlossen in einem »Wir«, einem Gemeingeist, der wahrhafte geistige Wirklichkeit hat. ... Wir beginnen also die Ethik nicht mit dem einzelnen und suchen Verhältnisse in ihm, welche als löblich erkannt werden, um dann weiter zu gehen zu Verhältnissen zwischen ihm und dem anderen einzelnen, um endlich die erhabene Hypothese einer beseelten Gesellschaft zu machen. Uns ist vielmehr diese das Erste, und sie das wahrhaft Wirkliche; in ihr wurzelt der Geist des einzelnen, mit ihm müssen wir beginnen. So sind die in ihrer Fülle unerschöpflichen sittlichen Verhältnisse von Anbeginn gesetzt und die innere Freiheit des

---

Prinzip der Liebe, auf dem die christliche Ethik aufgebaut ist, durch das objektive der Solidarität zu ergänzen und zu vertiefen für nötig hält. Das Wesen der Solidarität findet er sehr richtig darin, „daß der einzelne nicht nur seinen egoistischen Willen behufs des allgemeinen Wohls beschränkt, sondern daß es demselben auch positive Impulse gibt zu Leistungen, welche nur höchst indirekt in einem verschwindend kleinen Bruchteil oder auch gar nicht dem Leistenden zugute kommen. Das Wesen der Solidarität ist also der Bruch mit dem exklusiven Egoismus und der Erweiterung der Selbstsucht auf das solidarische Ganze, als auf das eigentliche und wahre »Selbst« statt des bisher dafür gehaltenen »Ich«“. Briefe über die christliche Religion. Stuttgart 1870. S. 265.

einzelnen, welche alle Ideen umschließt, erscheint zuletzt. Der Freie ist Frucht und Ziel der begeisteten Gesellschaft, und jeder in ihr hat jeden zum Zweck, und alle das Ganze."[16]) Hiermit ist im allgemeinen das richtige Prinzip für die Ethik ausgesprochen; die Völkerpsychologie wird nun in Detailarbeiten seine Richtigkeit darzutun haben.

Eine kompaktere Gestalt als in Deutschland hat die soziale Auffassung der Ethik in Frankreich und England gefunden, und zwar in jenem Lande hauptsächlich durch Auguste Comte, der trotz der zahlreichen und schwerwiegenden Irrtümer seiner positiven Philosophie zu denjenigen gezählt werden muß, welche das sichere Fundament zu einer wissenschaftlichen Lehre von der Gesellschaft gelegt haben. Der Grundgedanke der Sozialwissenschaft kann schwerlich in schärferer und vielleicht auch paradoxerer Weise ausgesprochen werden, als es ein Schüler Comtes in folgenden Worten getan hat: *„L'homme isolé et individuel n'est qu'une abstraction qui n'existe que dans les livres de philosophie. Il n'y a de réel que l'Humanité."*[17]) Ist das *„vivre pour autrui"* das Prinzip der Ethik, so kann diese nur als soziale begriffen werden.

Die englische Philosophie, welche sich von dem Boden der Erfahrung nie so weit entfernt hatte, als ihre deutsche Schwester, betrat schon früh den Weg, der zur richtigen Erkenntnis der sittlichen Erscheinungen führt. Schon am Anfange des 18. Jahrhunderts zeigten sich bei Shaftesbury deutliche Keime einer Sozialisierung der Ethik[18]),

---

[16]) Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. VIII. Bd., S. 382, 383.

[17]) C. de Blignières, *Exposition agrégée et populaire de la philosophie et de la religion positive.* Paris 1857. S. 465. Einer utilitarischen Ansicht zuneigend, bezeichnet J. G. Courcelle-Seneuil das objektive Prinzip der Ethik richtig: *„La morale se compose de l'ensemble des préceptes par l'observation desquels les individus et l'humanité se conservent et grandissent."* *Études sur la science sociale.* Paris 1862. S. 326.

[18]) Vgl. G. v. Gizycki, Die Philosophie Shaftesburys. Leipzig und Heidelberg 1876.

und so unvollkommen und der tieferen Begründung entbehrend die Systeme der englischen Moralisten der Aufklärungsepoche gewesen sein mögen, so wird doch in ihnen der Zusammenhang der ethischen Normen mit den realen Zuständen der Gesellschaft nie aus den Augen verloren. An die von Hume und Bentham aufgestellte Utilitätsmoral anknüpfend, hat in unserer Zeit J. St. Mill dadurch, daß er den schwankenden, zweideutigen und stark subjektiven Begriff des Nutzens umbildete und vertiefte, einen beachtenswerten Versuch wissenschaftlicher Lösung der ethischen Probleme gemacht. Auch H. Spencer, der zufolge des Programmes seiner synthetischen Philosophie die Prinzipien der Ethik in eingehender Weise zu behandeln gedenkt, kann nach seinen bisherigen Ausführungen den Sozialethikern beigezählt werden.[19])

Eine wesentliche Unterstützung erfährt die Sozialethik von der positiven Wissenschaft. Einerseits von der Naturwissenschaft, welche bestrebt ist, die Darwinsche Hypothese als Weltgesetz zu erweisen und daher auch ihre Gültigkeit innerhalb der Gesellschaft aufzeigen will. Auch die Sittlichkeit muß zufolge dieser Theorie als ein Gewordenes und zwar als ein von der Natur und Gattung Erzeugtes erscheinen, welches auf dem Wege der Ererbung und Erziehung zu einer die Individuen beherrschenden Macht wird. Andererseits von der Ethnologie, welche die Erscheinungsformen des Sittlichen bei Völkern der verschiedensten Kulturstufen erforscht, dessen Zusammenhang mit den physischen und sozialen Bedingungen, unter denen es auftritt, dartut, die verschiedenen Richtungen, welche seine Entwickelung nehmen kann, andeutet. Die innige Beziehung der Ethnologie zur ethischen Wissenschaft hat Tylor klar ausgesprochen, indem er be-

---

[19]) Vgl. H. Spencer, *First Principles. Second edition.* London 1867, p. XIII, XIV, ferner *The study of sociology*, bes. Chap. VIII, dann in den *principles of psychology*, 2. Aufl., § 503 ff. Auch in mehreren Essays hat der genannte Autor die Grundzüge seiner ethischen Anschauung dargelegt.

hauptet: „Wenn erst die ethischen Systeme der Menschheit von der niedersten Wildheit aufwärts analysiert und nach ihren Entwickelungsstufen geordnet sind, dann wird die ethische Wissenschaft sich von der bisherigen zu ausschließlichen Beziehung auf einzelne Phasen der Sittlichkeit, die ganz ohne Grund als Repräsentanten der Sittlichkeit im allgemeinen betrachtet wurden, freimachen können, sie wird imstande sein, die lange und verwickelte Geschichte von Recht und Unrecht in der Welt mit Hilfe exakter Methoden einer strengen Prüfung zu unterwerfen.“ [20]) Ferner von der Nationalökonomie, und zwar besonders von der neuen sozialrechtlichen Richtung derselben, die Schäffle ausdrücklich auf den sozialethischen Standpunkt erheben will. [21]) Die Wagnersche Kritik der Begriffe der persönlichen Freiheit und des Eigentums, welche diese als sozial bedingte und wandelbare nachweist, hat eine große Bedeutung für Rechtsphilosophie und Ethik, weil sie einen der schärfsten Angriffe gegen den hier eingewurzelten uralten Dogmatismus bildet. Den Grundsatz der Sozialethik spricht Schäffle treffend aus, wenn er sich zu der Ansicht bekennt, „daß die Tatsachen der Ethik, obwohl sie unter dem mächtigen Einfluß des idealen und religiösen Grundzuges unserer geistigen Natur sich entfalten, dennoch inhaltlich dem Gebiet der empirischen Entfaltung unserer sozialen Natur angehören. Den Körper des Ethischen bildet das soziale Tun und Lassen, die »Materialprinzipien« der Ethik sind empirischer Art“ [22]) und er ist bestrebt, die Entstehung und Entwickelung

---

[20]) Edward B. Tylor, Die Anfänge der Kultur. Deutsch unter Mitwirkung des Verfassers von J. W. Spengel und Fr. Poske. Leipzig 1875. II. Bd., S. 452.

[21]) A. E. F. Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers. Enzyklopädischer Entwurf einer realen Anatomie, Physiologie und Psychologie der menschlichen Gesellschaft mit besonderer Rücksicht auf die Volkswirtschaft als sozialen Stoffwechsel. II. Das Gesetz der sozialen Entwicklung. Tübingen 1878. S. 79, 80.

[22]) A. a. O., I. Bd., S. 583.

dieser Materialprinzipien in dem Leben der Gesellschaft nachzuweisen.[23])

So ist denn alle Aussicht vorhanden, daß der Ethik durch das Zusammenwirken der Psychologie, der Natur- und der Sozialwissenschaft endlich die wissenschaftliche Basis gegeben wird, welche sie länger entbehren mußte, als irgendein anderer Zweig menschlicher Erkenntnis. Sie wird mutig den Weg betreten, auf dem allein sie eine würdige Schwester der anderen Wissenschaften werden kann, unbekümmert um die Phrasen derjenigen, welche den der Menschheit unsterblich innewohnenden Idealismus an die morschen Gebäude ihrer aprioristischen Konstruktionen gekettet glauben.

---

[23]) A. a. O., I. Bd., S. 581 ff., II. Bd., S. 59 ff.

Zweites Kapitel.

Das Recht.

Die aus den Seins- und Entwickelungsbedingungen der Gesellschaft fließenden, an den menschlichen Willen sich zu ihrer Verwirklichung richtenden Normen haben wir als den objektiven Inhalt des Ethischen erkannt. Wenn wir nun bei einem historisch bestimmten Gesellschaftszustande nach den Normen fragen, deren Befolgung die fortdauernde Existenz eines solchen Zustandes möglich macht, so erhalten wir das Recht dieser Gesellschaft. Das Recht ist nichts anderes, als das ethische Minimum. Objektiv sind es die Erhaltungsbedingungen der Gesellschaft, soweit sie vom menschlichen Willen abhängig sind, also das Existenzminimum ethischer Normen, subjektiv ist es das Minimum sittlicher Lebensbetätigung und Gesinnung, welches von den Gesellschaftsgliedern gefordert wird.

Ich spreche von den Existenzbedingungen eines historisch bestimmten Zustandes. Denn das Recht ist ein historisch nach den Existenzbedingungen der verschiedenen Gesellschaftszustände sich änderndes. Als ewiges, absolutes Recht könnten nur die dürftigen Normen erscheinen, ohne deren Befolgung auch nicht einmal das Zustandekommen der primitivsten Form menschlicher Gesellung denkbar ist. Je komplizierter und ausgedehnter die Art und Form der sozialen Beziehungen zwischen den Individuen wird, je zahlreicher und intensiver die Zwecke werden, welche einzelner und Gesamtheit durch

die Gemeinschaft erreichen wollen, desto größer wird die Zahl der sich an den Willen richtenden Bedingungen, durch welche die ungestörte Erhaltung eines solchen komplizierten Ganzen möglich ist. Daher hat jeder Gesellschaftszustand sein eigenes Recht; daher ist das Recht notwendigerweise historisch und national verschieden. Gemeinsam ist allem Rechte nur der konservative Charakter und die Proportion, in welcher es zum Ethischen steht. Das Recht verhält sich nach dieser Auffassung wie der Teil zum Ganzen, wie das Fundament zum Gebäude.

Daß dem Rechte der Zweck innewohnt, einen bestimmten Zustand der Gesellschaft zu erhalten, indem es ein zu dessen ungestörter Existenz notwendiges Gut durch befehlende oder verbietende Normen für das menschliche Handeln schützt, ist ein Satz, der eines strikten Beweises kaum bedarf. Man möge ihn nur bei einer jeden beliebigen Norm irgendeines Gesellschaftszustandes erproben und man wird immer finden, daß der Zweck, der jene ins Bewußtsein emportrieb, die ausgesprochene oder versteckte Absicht der Erhaltung eines Gutes war, mögen die Mittel hierzu oft auch noch so unpassend gewesen sein und mag das Gut auch nur einen individuellen und keinen sozialen Wert besessen haben. Ob der Despot seiner grausamen Natur entsprungene, schreckensvolle Befehle erläßt, ob ein abergläubisches und unduldsames Volk Zauberei und Ketzerei mit dem Tode bedroht, ob der moderne Kulturstaat minutiöse Bestimmungen über Organisation der Schulen, Eisenbahnen, Banken usw. erläßt, immer handelt es sich, wenigstens nach der Meinung der rechtssetzenden Gewalt um die Konservierung eines wertvollen oder doch für wertvoll gehaltenen Objektes, sei dies nun unumschränkte Willkür, Glaubenseinheit, Leben, Eigentum, Bildung, Verkehrssicherheit. Für die Sozialethik wird also das Recht, als das erhaltende Moment, das Minimum der Normen eines bestimmten Gesellschaftszustandes bilden, d. h. diejenigen Normen umfassen, welche die unveränderte Existenz eines solchen sichern.

Am deutlichsten tritt der sittliche Charakter des Rechts als eines ethischen Minimums in den uralten Gesetzen einer frühen Sittlichkeit auf, wie sie der Dekalog und die fünf Hauptgebote des Buddhisten darbieten. Wenn wir bei dem ersteren, der den Grundstock der ethischen Begriffe der modernen Kulturvölker bildet, von den auf das Verhalten des Menschen zu Gott bezüglichen Geboten absehen, so finden wir in ihm hauptsächlich die Grundnormen, auf welchen die Rechtsordnung eines jeden nur einigermaßen zivilisierten Volkes beruht. „Ehre Vater und Mutter.“ „Du sollst nicht morden, nicht stehlen, nicht ehebrechen, nicht falsches Zeugnis ablegen.“ Also die Heiligkeit der Familie, die Unantastbarkeit der Person, des Eigentums, der Ehe, der auf dem Glauben an das Wort des Nächsten beruhende sittliche und materielle Verkehr werden durch diese Gebote geschützt und erhalten. Ebenso befehlen die buddhistischen Gebote, die jeder Laie zu befolgen hat, kein Lebendiges zu töten, nicht zu stehlen, nicht Unkeuschheit zu treiben und nicht zu lügen.[1]) Diese Grundgebote drängen den schrankenlosen egoistischen Trieb auf das Maß zurück, wo er nicht mehr die Existenz der allgemein notwendigen sozialen Institute und Güter gefährdet. Je weiter die Kulturentwickelung eines Volkes vorwärtsschreitet, um so größer wird die Zahl solcher zur Erhaltung des Ganzen und der Teile notwendiger Normen, um so breiter damit die sittliche Basis des Rechts.

Der hier aufgestellten Definition des Rechts stellt sich eine große Zahl althergebrachter Einwürfe entgegen. Es sollen im folgenden die wichtigsten berührt werden.

Vor allem ist es die am Anfange des 18. Jahrhunderts aufgetauchte Theorie über das Verhältnis des Rechts zur Sittlichkeit, wonach jenes nur auf dem äußeren Verhalten der Menschen gegeneinander einer allgemein geltenden Regel gemäß beruht, diese sich jedoch auf die innere und äußere Verwirklichung des sittlichen Prinzipes gründet, eine Theorie,

---

[1]) Vgl. C. F. Koeppen, Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Berlin 1857. S. 414.

die lange Zeit ausschließlich die Herrschaft besaß und heute noch nicht zu den überwundenen gezählt werden darf. Sie hat ihren Ursprung in der atomistischen Auffassung der Gesellschaft, wie sie die Aufklärungsepoche in England und Frankreich hervorgebracht hat. Die Gesellschaft ist in dieser Auffassung nicht ein Naturnotwendiges, sondern ein auf dem freien Willen der einzelnen Beruhendes; ein Vertrag ist ihre Basis, in dem die Individuen so viel zu tun und zu lassen versprechen, als zur Existenz des Gemeinwesens unumgänglich notwendig ist. In dem großen Kampfe der Geister gegen die jede freie Entwickelung des Individuums niederdrückende Gewalt des Staates und seiner Machthaber kam es nicht zu der Erkenntnis, daß an der Schöpfung der sozialen Bande das reflektierende Bewußtsein nur einen sehr geringen Anteil hat. Jener unhistorische Rationalismus, der alles Geschehen auf religiösem, staatlichem und geschichtlichem Gebiete auf die zweckbewußte Tätigkeit der einzelnen zurückführen will und keine Ahnung hat von den Mächten, die den einzelnen ohne sein Wissen und Wollen bestimmen, hing tief zusammen mit dem gewaltigen Gegendrucke, den das Individuum gegen eine der historischen Entwickelungsstufe der Gesellschaft nicht mehr passende Ordnung auszuüben hatte. Da mußte es seine Selbständigkeit gegenüber der Gewalt behaupten, mußte die Herrschenden daran erinnern, daß es ebenso wie sie zu den Zwecken gehöre, die durch die staatliche Gemeinschaft zu fördern sind. In der Zeit des Gewissensdruckes, der immer wiederkehrenden Versuche der Knechtung des Geistes mußte der Mensch seine innere Welt abschließen und jede kategorische Forderung an diese von außen als unberechtigt erklären. In dieser inneren Welt wollte er sein unumschränkter Herr sein, nur die Äußerungen seines Inneren, soweit sie sich auf andere bezogen, sollten von anderen gerichtet werden dürfen, was sich aber in dem Mikrokosmus selbst regte und bewegte, war nur für ihn da. Ohne zu ahnen, welche lange Reihe historischer Ursachen vorangegangen sein mußte, um das

Individuum auf diesen Standpunkt zu erheben, verlangte es einen neuen gesellschaftlichen Zustand, der seinen Forderungen die Anerkennung brächte, daß sie einem ursprünglichen Rechte des Menschen entstammen, einem Rechte, das ihm angeboren ist und nur durch den Mißbrauch der Gewalt im Laufe der Geschichte verloren ging, einem Rechte, das für jeden gilt, ohne Unterschied der Abstammung, des Glaubens, der Lebensstellung. Diesem gewaltigen Individualismus, der in seiner imponierenden Einseitigkeit die moderne Zeit emportrieb und den sozialen Schwerpunkt in das Individuum verlegen wollte, wie es einst das Christentum mit dem ethischen getan hatte, entstammt die Ansicht von der Trennbarkeit des Rechts von der Sittlichkeit. Da das Recht nur den Zweck hat, das Individuum einzuschränken, welches sich als ein unendliches, als die schöpferische Bedingung der Welt fühlt (welches Gefühl in der Fichteschen Philosophie seinen höchsten spekulativen Ausdruck gefunden hat), so ist es, wie alles von außen Kommende, nicht der Subjektivität Entsprungene, ein Mechanisches, das zu dem Inneren in keiner Beziehung steht. Nur damit die Freiheit und innere Selbständigkeit aller gewahrt werden könne, nur um die mechanische Basis zu erhalten, auf der sich die organische Entwickelung des Ich ungestört vollziehen kann, muß jeder einen Teil der ihm möglichen Handlungen unterlassen. Das ist die Maxime der Koexistenz, welche die Grundlage des Rechts nach der Ansicht Kants und in noch schrofferer Einseitigkeit in der Lehre Fichtes bildet.[2])

[2]) Allerdings steht Kant mit seinen Ansichten über die Gesellschaft bereits hoch über den Anschauungen der englisch-französischen Aufklärung. Indem er, befruchtet von dem bereits in der Leibniz-Wolffschen Philosophie liegenden Gedanken der Entwickelung, die menschliche Gesellschaft als das Werkzeug eines verborgenen Planes der Natur ansah, welche die Vernunftanlagen des Menschen nicht im Individuum, sondern nur in der Gattung zur Entwickelung bringt, schreitet er über den einseitigen Individualismus weit hinaus. Ja, er erkennt sogar, daß die Eigenschaften, welche vom Standpunkte seiner Ethik zu verdammen sind, eine vorwärts treibende Kraft in dem Wachstum der Gattung bilden, und dankt der

Nachdem die deutsche Philosophie einmal den trennenden Schnitt zwischen Recht und Moral getan hatte, setzte sich diese Trennung bald in dem allgemeinen Bewußtsein fest, um so mehr, als sie auch von demjenigen Systeme, welches lange auf die Juristen den größten Einfluß hatte, insofern aufrecht gehalten wurde, als es das abstrakte Recht (Privat- und Strafrecht) vor der Moralität und der Sittlichkeit entstehen ließ. Zwar sind seither viele Versuche unternommen worden, Recht und Sittlichkeit wieder zu vereinigen, aber die Nachwirkungen des alten Individualismus lassen meistens die richtige Erkenntnis nicht in vollem Umfange aufkommen, weil die alte Trennung dadurch nicht überwunden wird, daß beide wesentlich verschiedene Arten der Verwirklichung des Guten sein sollen.

Die ethische Qualität des Rechts hat unter den Individualisten Herbart dadurch gewahrt, daß es nach ihm unmittelbar aus einer der fünf ethischen Ideen entspringt. Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, ob die individuelle Quelle des Sittlichen ein absolutes Wohlgefallen an vorgestellten Willensverhältnissen sei, allein die Ableitung des Rechts aus dem Mißfallen am Streite wird auf keinen Fall genügend sein, alle Erscheinungen des Rechts zu erklären, vornehmlich weil das Recht durchaus nicht den Streit ausschließt. Wie wäre in Konsequenz dieser Auffassung ein „Rechtsstreit" überhaupt nur denkbar!

Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen, die sie dem Menschen eingepflanzt hat. (Vgl. Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.) Aber seine Geschichtsphilosophie und seine Sittenlehre stehen unvermittelt nebeneinander. Dort kann nur die Gattung das Menschenideal verwirklichen, hier wird von dem Individuum die allmähliche Verwirklichung des Ideals verlangt (worauf sich das Postulat der Unsterblichkeit gründet); dort ist das größte Problem für die Menschengattung die Erreichung einer allgemeinen, das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft, einer allgemeinen, alle Glieder der Menschheit umfassenden Rechtsordnung als das Endziel der moralischen Entwickelung hingestellt, hier ist das Recht, weil es gegen die Triebfedern der Handlung gleichgültig ist, auch moralisch indifferent.

Der richtigen Erkenntnis des Verhältnisses zwischen Recht und Sittlichkeit ist ein anderer Denker sehr nahe gekommen, der trotz der Annahme eines objektiv-transzendenten Prinzipes der Moral in bezug auf die Auffassung der Gesellschaft im krassesten atomistischen Individualismus stecken geblieben ist. Ungeachtet der substantiellen Einheit aller Wesen im weltschöpfenden Willen ist nämlich nach Schopenhauer das Individuum, welches einer vorzeitlichen transzendenten Tat seine Existenz als Erscheinung verdankt, das einzig Reale, daher auch die menschliche Vereinigung als dem bewußten Wollen der einzelnen entsprungen zu denken ist. Vom Standpunkte der Schopenhauerschen Moraltheorie sind die Begriffe Recht und Unrecht insofern moralischen Ursprunges, als sie im Naturzustande, wo vom Juridischen noch keine Rede sein kann, als moralische Begriffe gelten. „Sie sind nämlich auf der Skala der höchst verschiedenen Grade der Stärke, mit welcher der Wille zum Leben sich in dem menschlichen Individuum bejaht, ein fester Punkt, gleich dem Gefrierpunkt auf dem Thermometer, nämlich der Punkt, wo die Bejahung des eigenen Willens zur Verneinung des fremden wird.“[3]) Das Recht, als die Negation des ursprünglichen Unrechts, schließt unter allen möglichen Handlungen diejenigen aus, welche ein fremdes Leiden hervorrufen können; es entspringt moralisch dem ersten Gebote der allein ethischen Triebfeder des Mitleides, welches uns zuruft: *Neminem laede, imo omnes, quantum potes, adjuva.*[4]) Dieses „*Neminem laede*“, welches die moralische Grundlage des Rechts bilden soll, ist in dieser Fassung also in der Tat das ethische Minimum.

Der Schopenhauerschen Lehre von der Negativität des Rechts steht ein anderer Versuch der Vereinigung von Recht und Moral nahe, der von den allerentgegengesetztesten Prinzipien aus unternommen wurde. So wenig nämlich Stahl

[3]) Die Welt als Wille und Vorstellung. I. Sämtl. Werke. II. Bd. S. 403.

[4]) Ebd. § 62. Preisschrift über die Grundlage der Moral. W. W. IV. Bd., § 17.

mit dem genannten Denker gemein haben mag, so merkwürdig ist seine Berührung mit demselben in diesem Punkte: „Die den Lebensverhältnissen innewohnenden sittlichen Ideen hat nun aber das Recht nicht ihrem ganzen Umfange nach in sich aufzunehmen. . . . Vollends aber in dem gegebenen Zustande der menschlichen Natur, der Trennung des Gemeinwillens und Einzelwillens und der Unlauterkeit beider muß sich der Umkreis des Gemeinzustandes und sohin des Rechts auf das Negative beschränken, d. i. das Recht hat die sittlichen Ideen eines jeden Institutes nicht in ihrem positiven Inhalt zu realisieren, sondern nur in ihren äußersten Grenzen zu wahren, nur soweit, daß der Begriff derselben erhalten bleibe, nicht das Entgegengesetzte eintrete. Die Moral realisiert diese Ideen in ihrem ganzen Umfange und von ihrer positiven Seite, das Recht dagegen nur von ihrer negativen Seite, nur in ihrer äußersten Grenze. Beides nun, daß das Recht den sittlichen Inhalt bewahre, durch die sittlichen Ideen bestimmt sei, und daß es diese Ideen nicht weiter, als es seines Bereiches ist, in sich aufnehme, ist gleich notwendig für seine wahre Bestellung."[5]) Dadurch, daß Stahl nur das Recht als Gemeinethos gelten läßt, die Sittlichkeit hingegen in echt individualistischer Weise behandelt, wird ihm die richtige Proportion beider nicht völlig klar, was nur möglich ist, wenn man alles Ethos als Gemeinethos begriffen und erkannt hat, daß auch das individuelle Ethos nur aus dem gemeinsamen abzuleiten und zu verstehen ist.

Noch zwei hervorragende Versuche, eine gemeinsame Basis für Recht und Sittlichkeit zu finden, mögen hier erwähnt werden. Erstens der Krauses, welcher das Recht als das organische Ganze der von der Willenstätigkeit abhängigen Bedingungen zur Verwirklichung der Gesamtbestimmung und der darin enthaltenen besonderen Lebenszwecke des Menschen und der menschlichen Gesellschaft auffaßt, ferner der Trendelenburgsche, wonach das Recht im sittlichen Ganzen der Inbegriff derjenigen allgemeinen Bestim-

[5]) A. a. O., S. 205, 206.

mungen des Handelns ist, durch welche es geschieht, daß das sittliche Ganze und seine Gliederung sich erhalten und weiter bilden kann. Beide Erklärungen leiden an dem gemeinsamen Fehler, daß sie zu weit sind, indem sie ebensogut oder vielmehr mit größerer Berechtigung auf die Sittlichkeit überhaupt angewendet werden können; sie machen beide das Recht zu sittlich.

Zur richtigen Erkenntnis werden wir gelangen, wenn wir uns vor Augen halten, daß die Sozialethik vor allem Lebensbetätigung gemäß der sittlichen Norm fordert, daß ihre erste Forderung an das Individuum die normgemäße Handlung ist. Nicht nur die Rechts-, sondern jede ethische Norm heischt zu ihrer Verwirklichung mindestens ihre äußerliche Befolgung. Während die höchste Erfüllung der Norm darin besteht, daß sie innerlich als Maxime der Gesinnung aufgenommen wird, so daß sie zum stärksten Motiv gegen alle entgegengesetzten Antriebe wird, ist jene äußere Betätigung derselben zufolge der Ausführungen des vorigen Kapitels das Minimum dessen, was sie von dem Menschen verlangt. Wenn man die Sittlichkeit ganz in die Sphäre der menschlichen Innerlichkeit verlegt, dann ist freilich keine organische Verbindung zwischen ihr und dem Rechte möglich.

Dem widerspricht jedoch die ganze historische Entwickelung sowohl des Rechts wie der Sittlichkeit. Beide entstammen der Sitte, der ethischen Gewohnheit. Die „Sitte schließt ursprünglich überall die Sittlichkeit ein: diese ist ein jüngerer Begriff, um das von der Sitte geforderte innere Verhalten dem Recht und der äußeren Sitte und Lebensart gegenüber als selbständiges Gebiet zu unterscheiden; eine spätere Abstraktion, zu der das ältere Leben der Völker noch keinen Anlaß hat.[6]) Auch historisch geht die ethische Minimalforderung der äußeren Betätigung der ethischen Norm der Forderung, sie in die Gesinnung aufzunehmen, voran.

Bei näherer Betrachtung findet sich übrigens, daß das Recht neben jener prinzipiellen Forderung des äußeren Ver-

[6]) W. Arnold, Cultur- und Rechtsleben. Berlin 1865. S. 239.

haltens, sowie die Sittlichkeit eine zweite, obwohl minder strikte, hinzufügt, nämlich die Rechtsnorm auch innerlich in den Willen aufzunehmen. Da nämlich das Recht vorerst darauf gerichtet ist, einen durch menschliches Handeln im positiven und negativen Sinne zu erzeugenden Zustand der Gesellschaft zu erhalten, so muß es mit der Macht zu zwingen ausgestattet sein, um im Notfalle durch Zwang zu ersetzen, was durch die freie Tat der Persönlichkeit hätte erfolgen sollen. Diese Befugnis des Zwanges, die das Recht begleitet, ist eine so hervorstechende Eigenschaft, daß man leicht zu dem Glauben verleitet ist, in jenem den wahren Charakter des Rechts zu erblicken und Recht und Zwang für unzertrennliche Korrelata zu halten. Allein der Zwang ist doch nur gegen die pathologischen Erscheinungen des Rechtslebens gerichtet und in treffender Weise wurde darauf hingewiesen, daß eine Rechtsordnung, welche in jedem einzelnen Falle zur Erfüllung ihrer Aufgabe Zwang anwenden müßte, auf tönernen Füßen stünde.[7]) Zahlreich sind die Fälle, in denen die Macht dem Rechte äußerliche Anerkennung verschaffen muß, aber zahllos die, in welchen das Rechte ohne Widerstreben getan wird. Wer den Zwang zu den unver-

---

[7]) Ahrens, Juristische Enzyklopädie. Wien 1855. S. 43. Trendelenburg, a. a. O., S. 19. In seinem neuesten Werke hat Jhering das Recht als die Sicherung der Lebensbedingungen der Gesellschaft in Form des Zwanges definiert. (Der Zweck im Recht, I. Leipzig 1877. S. 434.) So richtig die Bestimmung der vom Willen abhängigen Lebensbedingungen der Gesellschaft (denn das ist der gemeinsame Charakter der von Jhering als gemischtrechtliche und reinrechtliche den außerrechtlichen entgegengesetzten Lebensbedingungen) als der Inhalt des Rechts ist, so wird die Definition durch die Betonung des Zwanges als primären Merkmals des Rechts zu eng. Wie richtig ist die Bemerkung Trendelenburgs gegen eine solche Auffassung: „Das Recht bleibt immer Recht. Wenn man sich eine Gemeinde der Gerechten dächte, so käme in ihr kein Zwang vor; denn alle würden die Rechtsgrenzen von selbst wahren, aus eigener Einsicht und Gesinnung; aber als Norm der Grenzen, welche sie ihrem Tun und Lassen vorzeichneten, ihrem Tun, indem sie es beschränkten, und ihrem Lassen, indem sie aus sich tätig würden, hätten sie denselben Begriff des Rechts.“ A. a. O.. S. 89.

brüchlichen Merkmalen des Rechts zählt, muß sich auch zu jener rein mechanischen Auffassung der Gesellschaft bekennen, nach welcher diese ohne Rücksicht auf die sittliche Beschaffenheit ihrer Mitglieder, durch reflektierenden Egoismus oder durch rohe Gewalt möglich ist. Aber es hieße, unter unzähligen Möglichkeiten den unwahrscheinlichsten Fall wählen, wollte man annehmen, daß aus Wesen ohne innere Beziehung sich eine festgefügte Ordnung bilden könne, denn nur eine prästabilierte Harmonie könnte sie solchergestalt dauernd vereinigen. So nüchtern diese Ansicht zu sein scheint, so ruht sie doch im Grunde auf dem Glauben an ein Wunder.

Also gerade die Möglichkeit, daß der Zwang vikarierend an die Stelle der freien Handlung treten kann, weist auf die Notwendigkeit einer Aufnahme des Rechts in den Willen hin, weil eine ausschließlich durch Zwang sich dauernd verwirklichende Rechtsordnung ein Unding ist.

Diese Innerlichkeit des Rechts wird in der Tat durch eine historische und psychologische Analyse seiner Erscheinung erwiesen. In den Urzeiten politischer Anfänge lebt es ungeschrieben in den Herzen des Volkes, eng verknüpft mit der Achtung und der Scheu vor göttlichen Dingen. So wenig ist es ein Äußerliches, daß es bei den germanischen Stämmen mit der Persönlichkeit eines jeden in eins wachsen konnte, daß sein Recht ihn überall begleitete, wohin er ging und er nur nach seinem Rechte Verträge schloß, nur nach seinem Rechte gerichtet wurde. Aber nicht nur bei den einfachen Rechtsverhältnissen niederer Kulturstufen, auch auf der Höhe des entwickelten Rechtslebens hängt das Recht in tiefgreifender Weise mit der Innerlichkeit der Individuen zusammen. Das Rechtsgefühl, welches uns in unzweideutiger Weise belehrt über das, was Recht und Unrecht ist, dessen Verletzung von uns in peinlichster Weise als eine Schädigung unserer ganzen Persönlichkeit empfunden wird, das uns ein tiefes Mitleid mit dem in seinem Rechte Gekränkten einflößt, ist ein Gefühl, dem unmöglich die ethische Bedeutung abgesprochen werden kann. An dieses unmittelbare Gefühl appel-

liert der Staat, wenn er Männer, seien sie rechtskundig oder nicht, dazu beruft, um über ihre Mitbürger zu Gericht zu zitzen. Die tiefe Innerlichkeit des Rechts zeigte sich in allen Fällen, wo Menschen mit eigener Gefahr das Schwert oder die Feder für den Unterdrückten ergriffen haben, um der Gewalt zum Trotze ihr „unveräußerliches und unzerbrechliches“ Recht vom Himmel herabzuholen.

Wenn das Recht zunächst nur Lebensbetätigung gemäß der Norm fordert, so hat es dabei nur das normgemäße Handeln im Auge. Solange nämlich die Lebensbetätigung über der Norm liegt, solange also die Norm verwirklicht wird, kümmert sich das Recht nicht weiter um die psychologisch-ethischen Prozesse, denen die normale Lebensbetätigung entsprungen ist. Anders jedoch, wenn die Lebensbetätigung unter das Normale herabsinkt; wenn eine Tat verübt wird, durch welche eine der Grundlagen verletzt wird, auf denen sich die Gesellschaftsordnung erhebt. Da wird nicht nur gefragt, was geschehen ist, sondern wie es geschehen ist; da handelt es sich nicht nur um den äußeren Vorgang, der stattgefunden hat, sondern ebenso um den inneren Prozeß, dem jener entsprungen ist. Gerade das Unrecht ist es, welches den ethischen Charakter des Rechts zum Vorschein bringt; wäre es ausschließlich ein Äußerliches, dann brauchten wir uns nicht mit allen Mitteln wissenschaftlicher Erkenntnis Mühe zu geben, in das Innere des Normübertreters einzudringen, um zu sehen, ob die Schuld vorhanden war, welche allein die Tat zur Missetat stempelt. Eine jede Theorie, welche das Juristische vom Ethischen sondern will, muß an der Begründung der Schuld scheitern. Solange man bloß die normalen Erscheinungen des Rechtslebens vor Augen hat, mag man das sittliche Fundament nicht schauen, welches den ganzen Bau des Rechts trägt, aber man erblickt es sogleich, wenn man sich den pathologischen Vorgängen zuwendet, die an den Grundsäulen der gesellschaftlichen Ordnung rütteln.

So liegt denn im Rechte in der Forderung des ethischen Minimums von den Gesellschaftsgliedern außer der unerläß-

lichen Lebensbetätigung gemäß der Norm die höhere einer Aufnahme der Norm in den Willen verborgen. Nicht nur die äußere Aufrechterhaltung der Ordnung verlangt die Gesellschaft von ihren Mitgliedern, sondern auch ein inneres Wollen der Ordnung. Allerdings verlangt sie das letztere nicht von jedem einzelnen, sondern von der Gesamtheit ihrer Glieder. Beim einzelnen kann ihr jene äußere Normbetätigung genügen; bei der Gesamtheit muß sie ein gewisses Maß von rechtlicher Gesinnung voraussetzen. Je höher dieses ist, desto fester die Rechtsordnung, desto sicherer die Umsetzung des Seinsollenden in ein Seiendes; je geringer, desto größer die Gefahr von Gleichgewichtsstörungen, desto kraftloser die Norm, desto zufälliger ihre Erfüllung, desto notwendiger der Zwang. Allerdings bestimmt das Recht nicht präzis den Grad innerer Betätigung der Normen in der Gesamtheit der Gesellschaftsglieder, es weist nur darauf hin, daß es zu seiner dauernden Wirksamkeit unumgänglich eines solchen bedürfe. Das ethische Minimum ist somit seiner subjektiven Seite nach: Ausnahmslose Lebensbetätigung gemäß der Rechtsnormen vermehrt um jenen Grad inneren Wollens der Normen, der nötig ist, um deren Verwirklichung nicht bloß dem sittlichen Zufalle und dem Zwange zu überlassen.

Ein zweiter Punkt, welcher die Gleichgültigkeit des Rechts gegen die Sittlichkeit beweisen soll, ist die Möglichkeit, daß rechtlich erlaubt ist, was sittlich verboten. *Nullus videtur dolo facere, qui suo iure utitur.* Der hartherzige Gläubiger, der dem armen Schuldner sein letztes Hab und Gut nimmt, handelt unsittlich, aber nicht unrecht. Dieser Widerspruch löst sich jedoch, wenn man das Recht nach seiner ethischen Seite als das Minimum des sittlich Geforderten auffaßt. Jener Gläubiger handelt zwar noch nicht unsittlich, indem er die Schuld eintreibt, aber er handelte sittlicher, wenn er sie dem Schuldner erließe. Wenn man das Recht als die unterste Stufe des Sittlichen auffaßt, dann sind alle Konflikte beseitigt, die sich ergeben, wenn man beide als selbständige Mächte hinstellt.

Gegen die Definition des Rechts als der durch menschlichen Willen zu verwirklichenden Existenzbedingungen der Gesellschaft möchte einzuwenden sein, daß damit den unwichtigsten Spezialbestimmungen des Rechts eine Wichtigkeit eingeräumt wird, die sie nicht im entferntesten besitzen. Es sind dies jene Normen, von denen Arnold bemerkt, daß es bei ihnen mehr darauf ankomme, „daß sie da sind, als wie sie da sind".[8]) Aber gerade die Notwendigkeit einer präzisen Bestimmung in solchen Fällen, wie z. B. Fristen oder Förmlichkeiten, die zur Gültigkeit einer Rechtshandlung erfordert werden, beweisen, daß auch hierin der den konkreten Gesellschaftszustand wahrende Charakter des Rechts zum vollen Ausdrucke kommt. Je entwickelter und daher je verwickelter das soziale Leben wird, desto dichter wird das Gewebe der Rechtsnormen, desto feiner und kleiner die Fäden, welche verbindend zwischen den schon gesponnenen hin und her fließen. Aber selbst der feinste und kleinste ist notwendig, um gerade an seiner Stelle das Ganze zu erhalten; wäre er nicht vorhanden, so wäre für das Leben der Gesamtheit eine vielleicht verschwindend kleine, aber immerhin eine Störung vorhanden. Auch die geringste und unscheinbarste Norm hindert eine wenn auch noch so geringe Veränderung der Gesellschaft im negativen Sinne, deren Herabsinken von der einmal erreichten Höhe.

Einen anderen gewichtigen Einwand hat unsere Definition von seiten des Juristen zu gewärtigen. Wird das Recht nicht erst dadurch Recht, daß es der allgemeine Wille als solches bezeichnet?

Aber der allgemeine Wille kann durch Irrtum verleitet werden, auch das sozial Schädliche als Recht zu bezeichnen; der individuelle oder kollektive Herrscher kann seine unberechenbare Willkür zum geltenden Rechte erheben. Ein solches Recht ist jedoch nur seiner formalen Seite nach Recht, dem tieferen materialen Grunde nach ist es Unrecht oder im besten Falle rechtlich irrelevant. Die Norm existiert

[8]) A. a. O., S. 282.

nicht erst dadurch, daß sie ins allgemeine Bewußtsein erhoben, daß sie deutlich dem Willen als Richtschnur vorgezeichnet wird, so wenig der normale Zustand eines Organes erst dadurch existiert, daß ihn der Arzt als solchen erkennt. Die Norm kann verkannt werden, es ist möglich, daß sie überhaupt nicht zum Bewußtsein kommt; wenn sie aber übertreten wird, so rächt sie sich dennoch an dem Körper der Gesamtheit in unerbittlicher Weise.

Das Recht ist das die Existenz des jeweiligen Gesellschaftszustandes Bewahrende. Wodurch wird in diesem konservativen Elemente die Bewegung erzeugt, die nötig ist, damit es mit der Entwickelung der Gesellschaft gleichen Schritt halte? Zum Teile durch das Recht selbst, indem der volle logische Inhalt der geltenden Normen entwickelt, der Streit der einander widerstrebenden gelöst wird. Aber die Fortbewegung des Rechts ist, wie die einer jeden anderen sozialen Funktion, nur im Zusammenhange und nur aus der innigsten Wechselwirkung der sämtlichen Tätigkeiten der Gesellschaft zu erklären. Von den religiösen Anschauungen bis zu den Zufälligkeiten der nationalen oder gar lokalen Sitte ist das Recht durch alle Erscheinungsformen menschlicher Gemeintätigkeit bestimmt und bedingt. Denn alle Funktionen und Institutionen der Gesellschaft suchen bewußt oder instinktiv sich zu erhalten und drängen daher zur Bildung von Normen hin, soweit menschlicher Wille auf ihre Existenz Einfluß haben kann.

Drittes Kapitel.

Das Unrecht.

Die durch menschlichen Willen zu erhaltenden Existenzbedingungen der Gesellschaft sind der Inhalt des Rechts. Ein Angriff auf diese Existenzbedingungen durch den normwidrigen menschlichen Willen ist das Unrecht. Es bezeichnet ein Herabsinken unter das ethische Minimum, das objektiv durch die zum Dasein eines bestimmten Gesellschaftszustandes notwendigen Normen, subjektiv durch das Minimum sittlicher Lebensbetätigung verwirklicht wird.

Alles Unrecht wird sonach von dem normwidrigen Willen erzeugt. Allerdings kann ein nicht der rechtlichen Norm gemäßer Zustand auch von anderen Kräften, als dem normwidrigen Willen hervorgebracht werden. Aber in solchem Falle ist bloß das kontradiktorische Gegenteil des Rechts vorhanden, der Zustand ist nicht rechtmäßig; nur das durch den normwidrigen Willen hervorgerufene nicht Rechte ist das Unrechte. Wenn man die alte Definition des Unrechts: *Iniuria est quod non iure factum* für eine genaue Begriffsbestimmung desselben hält, so könnte der blind wirkende Zufall ebenso unrecht tun, wie der bewußt handelnde Mensch.

Die Verletzung oder Gefährdung eines physische oder psychische Existenz habenden Rechtsgutes ist also nicht das unterscheidende Kriterium des Unrechts, da diese ebensogut durch den Zufall hervorgebracht werden kann. Der den Fun-

ken tragende Sturm vernichtet das Haus nicht minder, als die Hand des Brandstifters; ein durch Zufall oder Irrtum erzeugtes Gerücht ist der Ehre ebenso gefährlich wie böswillige Verläumdung. Ausschließlich dem Unrechte gegenüber dem rechtlichen Zufalle eigentümlich sind die spezifischen psychologischen Wirkungen, die es hervorzurufen imstande ist.

Die psychologischen Wirkungen des Unrechts sind folgende: die durch die Verletzung oder Gefährdung eines Gutes hervorgerufene psychische Erregung, welche sich in eine Aktion gegen den Urheber derselben umzusetzen sucht; diese Erregung hat nicht nur statt bei den unmittelbar durch das Unrecht betroffenen Subjekten, sondern, wenn auch in niederem Grade bei den ethisch normal organisierten Individuen, welche von ihm Kunde erhalten. Zweitens ein Reiz für die ethisch abnorm organisierten Individuen, ihren selbstsüchtigen Trieben auf Kosten des Wohles anderer Befriedigung zu verschaffen. Die gewaltige Macht des Beispiels, das in dem gesamten individuellen und sozialen Leben des Menschen eine so unendlich wichtige Rolle spielt, zeigt sich in furchtbarer Größe auf dem Gebiete des Unrechts. Der Trieb der Nachahmung, der uns innewohnt, ist eine der wirksamsten Ursachen sozialer Ereignisse überhaupt. Durch ihn lassen sich einerseits die unsinnigsten Geschehnisse, wie das plötzliche Auftauchen irgendeiner unpassenden Kleidermode und andererseits die schnelle Ausbreitung neuer politischer, religiöser und sittlicher Ansichten erklären. Auf diesem Nachahmungstriebe beruht zum großen Teile das Festhalten an den Formalitäten der Sitte, die schnelle Ausbreitung des Urteils der öffentlichen Meinung, welches in zahlreichen Fällen nur eine gedankenlos von vielen nachgesprochene Ansicht eines einzelnen ist. Diese psychologische Reflextätigkeit ist auch die Ursache, warum jedem Unrechte ein Infektionsstoff innewohnt, der andere mit gleichem Gifte zu erfüllen droht. Und nicht nur andere; vermöge der psychologischen Gewöhnung wird durch das verübte Unrecht in dem Täter

oft eine Neigung erzeugt, es zu wiederholen; das Unrecht hat in vielen Fällen die Tendenz, sich durch ein und dasselbe Individuum reproduzieren zu lassen, daher auch stets die öffentliche Meinung den Täter eines ausgeprägten Unrechts als einen zu neuer Übertretung Neigenden betrachtet und fürchtet.

Eine dritte Wirkung des Unrechts ist das Gefühl der Unsicherheit, das es im Gefolge hat. Das Recht ist das die Existenz der Gesellschaft und somit auch des einzelnen Sichernde, es bewirkt, wo es herrscht, psychologisch das Gefühl der Sicherheit, das die notwendige Basis für jede gesunde menschliche Tätigkeit bildet. Das Unrecht verletzt dieses Gefühl; die Güter, die der Mensch ungestört besitzen und gebrauchen zu können glaubte, sieht er von einer vernichtenden Kraft bedroht. Die Furcht stört daher den normalen psychologischen Zustand der Gesellschaft, schwächt ihre Tatkraft, verzögert ihre Entwickelung.

Als vierte psychologische Wirkung des Unrechts erscheint die Minderung der Achtung vor der Norm und infolgedessen verminderte psychologische Wirksamkeit derselben. Und nicht nur der übertretenen Norm, sondern des Rechts überhaupt; denn bei der innigen Verknüpfung und gegenseitigen Durchdringung der Normen ist es natürlich, daß mit der einen auch alle anderen leiden; da ferner auf höherer Kulturstufe die durch den Staat repräsentierte öffentliche Autorität es ist, welche das Recht als solches anordnet oder billigt, dieses daher zugleich als Wille jener öffentlichen Autorität erscheint, so ist das Unrecht zugleich Mißachtung des Staatswillens und deshalb Schwächung seiner psychologischen Wirksamkeit in der Gesamtheit. Denn das Unrecht bricht dasjenige, was unverbrüchlich gelten soll; es zeigt, daß das, was sein soll, nicht sein muß; es beweist, daß die Autorität nicht mächtig genug ist, ihren Geboten unter allen Umständen Geltung zu verschaffen. Das Unrecht offenbart daher die Ohnmacht der Autorität in seinem Falle; das Ohnmächtige wird aber nicht gleich dem Mächtigen ge-

achtet, das minder Geachtete wirkt aber, wenn es gebietet, psychologisch schwächer als das Geachtete.

In diesen vier möglichen Wirkungsarten hat das Unrecht seine objektive sozial-psychologische Existenz.[1]) Je nach deren Stärke, Ausdehnung und Verbindungsweise bestimmt sich die Stufe des Unrechts. Wir werden diese Stufen im nächsten Kapitel bei der Untersuchung der sozialen Reaktion gegen das Unrecht kennen lernen. Jede andere objektive Existenz, die dem Unrechte außer der Verletzung eines physischen oder psychischen Rechtsgutes und den psychologischen Wirkungen zugeschrieben wird, kann nur metaphysischer Natur sein, denn physische und psychische Zustände sind die einzigen für die Wissenschaft erkennbaren. Wer noch irgendeine andere Existenzform des Unrechts behauptet, muß notwendig ein transzendentes Prinzip zu Hilfe rufen, welches gewöhnlich, gleich den Platonischen Ideen zufolge der Aristotelischen Kritik, weiter nichts ist als „das Reale noch einmal".

Seiner subjektiven Seite nach ist das Unrecht stets durch den Willen hervorgebracht. Der unrecht tuende Wille ist ein solcher, der die Fähigkeit besitzt, durch Verletzung eines Rechtsgutes einen abnormen sozial-psychologischen Zustand hervorzurufen, sei es, daß der Wille geradezu mit dem Bewußtsein der Normwidrigkeit seines Handelns verbunden ist, sei es, daß er nicht die Stärke besitzt, die Norm im Bewußtsein präsent zu erhalten. Auf jeden Fall ist es ein Mangel an jenem Minimum von Altruismus, welches wir als die subjektive Bedingung des Rechts bezeichnet haben. Ein solcher Wille ist in Beziehung auf die Gesellschaft ein abnormer, ein kranker. Wenn wir uns vor Augen halten, was oben über Gesundheit und Krankheit gesagt wurde, so können wir mit vollem logischen Rechte neben die körperliche und

---

[1]) Bei der Beurteilung eines konkreten Falles kommt es bloß darauf an, ob die betreffende Tat die Fähigkeit besitzt, eine oder mehrere der angegebenen Wirkungen hervorzubringen, mögen diese nun eintreten oder nicht.

die Geisteskrankheit die Willenskrankheit setzen. Schon Plato hatte die Verwandtschaft zwischen Krankheit und normwidrigem Wollen erkannt, und er nennt daher den Verbrecher: „νόσον πόλεως“. Wie im Körper ein Organ krank ist, wenn es auf Kosten der anderen sein eigenes Dasein führt, ohne seinen Beitrag zur Erhaltung der Gesamtexistenz abzugeben, wie eine Vorstellung krank ist, die mit so übermäßiger Stärke im Bewußtsein auftritt, daß sie anderen den Eintritt in jenes verwehrt, so ist der Wille krank, der sich in der Gesellschaft auf Kosten der allgemeinen Ordnung zu äußern sucht.

Die Anwendung des Begriffes „Krankheit“ auf den abnormen Willen könnte Anlaß zu einem schweren Mißverständnisse bieten; es könnte dadurch der Schein entstehen, daß der Wille gleich dem animalischen Organismus von physiologischen Gesetzen beherrscht sei, daß er unter dem Einflusse eines äußeren Zwanges stehe, wodurch seine freie Bewegung, die wir unmittelbar in uns zu erkennen glauben, zu leerem Scheine herabsinken würde.

Das führt uns auf ein Gebiet, welches der nach voller Erkenntnis strebende nur mit Scheu betreten und nur mit Enttäuschung verlassen kann; es ist der große Kampfplatz, auf dem seit undenklichen Zeiten über die Freiheit des Willens und die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen gestritten wird. Keine spekulative Frage ist zu allen Zeiten so lebendig gewesen, wie diese; bei keiner war es den Menschen so angelegen, ein ihr innerstes Herzensbedürfnis befriedigendes Resultat zu finden, wie bei dieser. Und doch ist das Resultat des langen Kampfes nur, daß das Problem in der alten Sphynxgestalt uns anstarrt, daß alle Versuche, den Schleier zu lüften, der die Lösung des tiefsten aller Rätsel verhüllt, vergeblich gewesen waren.

In der Tat ist heute noch nicht einmal die Frage richtig formuliert, das Problem selbst nicht in eine allgemein anerkannte Form gebracht. Bei dem Bestreben der Denker, eine Freiheit des Willens in irgendeinem Sinne zu finden, mußte

es dahin kommen, daß das Wort „Freiheit“ zu dem vieldeutigsten wurde, welches die Sprache der Spekulation kennt, daß in ihm das Entgegengesetzteste und Unvereinbarste gedacht wurde. Während dem einen die Freiheit das Vermögen ist, einen Zustand von selbst anzufangen, bezeichnet sie dem anderen die Möglichkeit einer nicht kausierten Wahl zwischen zwei Alternativen, einem Dritten ist sie die dem Charakter eigentümliche Art, auf Motive zu reagieren, die spontane Reaktionsweise eines jeden Dinges, einem Vierten die Übereinstimmung des Willens mit den Entwickelungsgesetzen der Idee, einem Fünften die Fähigkeit, den Willen durch das als vernünftig erkannte zu lenken, usw. Bald wird die Freiheit der Notwendigkeit gegenübergestellt, bald mit dieser in Gegensatz zu dem Zufalle gebracht, bald von einem Gesetze der Freiheit gesprochen, bald Freiheit und Gesetzlosigkeit identifiziert; die einen geben vor, eine klare, mitteilbare Erkenntnis der Freiheit zu besitzen, die anderen sehen in ihr ein Mysterium, zu dessen Lösung die Betrachtungsweise des Verstandes nicht ausreicht. So stehen sich die Parteien gegenüber, ohne daß die eine gründlich versteht, was die andere will.

Nicht minderer Zwiespalt herrscht in der Frage nach der Verantwortlichkeit. Während nämlich die einen die Verantwortlichkeit nur dann anerkennen wollen, wenn der Wille von den Banden der Kausalität losgelöst ist, glauben sie die anderen nur dann behaupten zu können, wenn die Äußerungen des Willens als strikt dem Kausalgesetz unterworfen gedacht werden. Und in der Tat hat jede dieser beiden Ansichten recht, sofern sie die andere kritisiert. Denn es ist weder einzusehen, wie für das absolut Grundlose, noch wie für das absolut Determinierte eine Verantwortlichkeit möglich sein soll. Das gilt auch von den neuerdings so beliebten Anschauungen über die Freiheit, nach welchen alle dem eigentlichen Entschlusse vorangehenden Stadien der Motivation als vollständig determiniert gedacht, der Entschluß selbst aber als außerhalb der kausalen Banden liegend angesehen wird.

Denn es ist für das Wesen des Indeterminismus ganz gleichgültig, wo man den kausalen Zusammenhang unterbricht; ist auch nur ein Moment vorhanden, das nicht der verknüpfenden Kategorie des Verstandes unterliegt, so tritt mit voller Schärfe die Frage auf, wie für die Willkür, für das Unbegreifliche und Unverständliche — denn begreiflich und verständlich ist nur das, was wir in kausalen Zusammenhang mit der Gesamtheit der Erscheinungen bringen können — eine Verantwortlichkeit möglich sei. Auch die Versuche Kants, Schellings und Schopenhauers, Natur und Freiheit zu vereinigen, machen die Verantwortlichkeit nicht verständlicher, sondern verhüllen sie eher noch mit einem dichteren Schleier. Denn jene vorzeitliche freie Tat des intelligiblen Charakters, dem der Mensch sein empirisches Sein verdankt, steht in keiner Verbindung mit den einzelnen Akten unseres Bewußtseins und Willens. Nicht für einzelne Willensakte, sondern nur für seine ganze Existenz könnte der Mensch zur Verantwortung gezogen werden, aber von wem? Auf keinen Fall von der Gesellschaft, weil dieser eine absolute Erkenntnis nicht innewohnt; nur einem nicht an die beschränkenden Formen unseres Verstandes geketteten Richter stünde es zu, für die unerforschliche Tat das Unerforschliche in uns verantwortlich zu machen. In der Kritik der reinen Vernunft zieht Kant auch diese Konklusion aus seinen Sätzen: „Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wieviel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wieviel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments, oder dessen glücklicher Beschaffenheit (*merito fortunae*) zuzuschreiben sei kann niemand ergründen, und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.“[2])

Von den unzähligen Meinungen, welche über die Willens-

---

[2]) Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von Rosenkranz, S. 432, Anmerkung.

freiheit geäußert worden sind, können nach dem heutigen Stande der Erkenntnis zwei als gänzlich unwissenschaftlich ausgeschlossen werden. Erstens die Lehre von der absoluten Willkür des Willens, derzufolge er von keinem wie immer gearteten Gesetze der Motivation beherrscht ist. Es ist das große Verdienst der Moralstatistik, dieser Theorie, welche eher von Willenstollheit, als Willensfreiheit sprechen sollte, den Gnadenstoß versetzt zu haben. Obwohl nämlich die Statistik heute noch weit davon entfernt ist, uns irgendeinen allgemein gültigen Aufschluß zu geben über die Ursachen der Konstanz der von ihr festgestellten Zahlen, obwohl sie, sich an die äußere Erscheinung klammernd, fast nur quantitative Ergebnisse kennt und die qualitativen Unterschiede, welche äußerlich gleiche Handlungen durch die ihnen vorausgehenden subjektiven Prozesse unterscheidet, in den meisten Fällen außer acht lassen muß, obwohl nichts unwissenschaftlicher und oberflächlicher ist, als von statistischen Gesetzen zu reden, so hat doch die Wissenschaft, welche die menschlichen Handlungen zählt, bereits ein unverlierbares Resultat geliefert: der Mensch steht der Natur und der Gesellschaft nicht als ein absolut unabhängiges Wesen gegenüber, sondern ist beherrscht von Bedingungen, die jenen beiden Mächten entspringen, und welche, in Motive umgesetzt, den Charakter zur Ausführung seiner Taten sollizitieren.

Jene erstaunliche Regelmäßigkeit in den Zahlen der sozialen Handlungen, so wenig sie an und für sich eine gesetzliche genannt werden kann, deutet doch jedenfalls darauf hin, daß ihr bestimmte Gesetze zugrunde liegen. Bereits Kant führt die in gleichen Zeiträumen rhythmisch wiederkehrenden Zahlen der Ehen, der Geburten und der Sterbefälle als Beweise an, „daß sie ebensowohl nach beständigen Naturgesetzen geschehen, als die so unbeständigen Witterungen", und stützt auf sie den am Anfange seiner „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" stehenden Satz: „Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag,

so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, ebensowohl als jede andere Naturgelegenheit nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt."[3]) Und in der Tat, diese Behauptung hätte jener empirischen Stütze nicht einmal bedurft. Denn alles wissenschaftliche Erkennen ist ein Erkennen aus Ursachen und die Grundkategorie des Intellekts, die Kausalität, ist die erste Bedingung für das Zustandekommen einer äußeren Erfahrung. Das Dasein einer äußeren Welt ist für uns nur dadurch möglich, daß wir unsere Empfindungen als Wirkungen eines außer uns Liegenden auffassen, welches dem naiven Sinne als etwas in sich Selbständiges und von unserer Subjektivität Unabhängiges erscheint. Durch die Kausalität bringen wir Maß und Ordnung in eine Welt, welche sonst für uns nur ein ungeregeltes tolles Spiel subjektiver Empfindungen ohne jede gegenseitige Beziehung bliebe. Es kann daher nicht Wunder nehmen, daß, wo immer wir eindringen in den Verlauf des natürlichen Geschehens und der psychologischen und sozialen Prozesse, wir auch das erste vertraute Grundgesetz unseres Geistes wiederfinden; bewußt oder unbewußt hat jede echte wissenschaftliche Forschung danach gesucht.

Die Einsicht in die kausale Bedingtheit der menschlichen Handlungen kann leicht zu einer anderen Anschauung führen, welche nicht minder unwissenschaftlich ist als die von der Willkür. Es ist jene, welche die den Willen bestimmenden Ursachen für mechanische hält, die mit einer fatalen Notwendigkeit den ihnen machtlos gegenüberstehenden Willen zu der Tat zwingen. Dieser oberflächlichen Ansicht gegenüber, welche nur eine Art der Verursachung kennt, muß auf den tiefen Unterschied zwischen mechanischer Ursache, die ein Objektiv-Äußerliches, und Motiv, das ein Subjektiv-Innerliches ist, hingewiesen werden. Nicht durch mechanischen Zwang, sondern durch Motivation wird der Wille bestimmt; nicht eine dunkle, von außen in geheimnis-

[3]) W. W., herausgegeben von Rosenkranz und Schubert. Bd. VII, S. 317.

voll fremder Weise uns leitende Macht ist es, der sich unsere Handlungen bedingungslos unterwerfen, sondern unsere eigenen Vorstellungen sind die Motoren, welche den Charakter zu der ihm eigentümlichen Reaktionsweise anregen. Auf die spezifische Eigenart der durch Motive erfolgenden Verursachung hat niemand schärfer hingewiesen, als Schopenhauer, indem er bemerkt, daß wir zwar die mechanischen, physikalischen, chemischen und physiologischen Wirkungen auf ihre respektiven Ursachen jedesmal erfolgen sehen, ohne deswegen jemals die Vorgänge, die da stattfinden, durch und durch zu verstehen, weil uns nämlich als Draußenstehenden das Innere derselben stets ein Geheimnis bleibt. Die Einwirkung des Motivs hingegen wird von uns ihrem innersten Wesen nach erkannt, weil hier der Vorgang ein innerer, selbst erlebter ist. Die Motivation ist daher nach Schopenhauer „die Kausalität von innen gesehen".[4]) Obwohl nun auf psychologischem Gebiete die Anwendung eines Maßes nur in sehr engen Grenzen denkbar ist und es daher unmöglich ist, die Stärke eines Motivs und die Reaktion eines Charakters auf jenes quantitativ zu bestimmen, auf welchem Wege allein ein strenger empirischer Nachweis der vollständigen Determination unserer Handlungen zu führen wäre, so sind wir doch durch das Wesen der Kausalität gezwungen, uns die Handlung durch die erwähnten beiden Momente als völlig bestimmt zu denken. Denn auch die spezifische Reaktionseigentümlichkeit eines jeden Charakters können wir uns bei vollendetem Vorstellen nur als eine sich streng gesetzmäßig äußernde denken und trotz des qualitativen Unterschiedes der Motivation von der in den Naturprozessen herrschenden Kausationsweise kann das Band, welches Motiv und Charakter zu der Handlung verbindet, kein schwächeres sein als jenes, welches Naturvorgang an Naturvorgang knüpft.[5])

---

[4]) Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. § 43.

[5]) Das läßt Oettingen außer acht, dessen in diesen Punkten un-

Aus der Bestimmbarkeit des Willens durch Motive, d. h. durch Vorstellungen, folgt seine Bestimmbarkeit durch vernünftige Vorstellungen, durch das als vernunftgemäß Erkannte, wenn es zum stärksten Motiv gegenüber allen anderen erhoben wird. Es ist gegen Drobisch nichts einzuwenden, wenn er (im Geiste Herbarts) diese Fähigkeit des Menschen, durch die Einsicht das Wollen und durch dieses das Handeln zu bestimmen, dessen persönliche Freiheit nennt, ein Freiheitsbegriff, der „auch als Determinismus bezeichnet werden kann; aber es ist innerer Determinismus, nicht äußerer, der freilich jede Selbstbestimmung ausschließt.“[6]

Dieser innere Determinismus bietet auch die einzige Möglichkeit, das verworrene Spiel der Geschichte verständlich zu machen, in der Flucht der sozialen Erscheinungen das vertraute Gesetz zu finden und eine Erkenntnis des Geistes

---

klare Ausführungen wenigstens, trotz aller Anerkennung des Determinismus, den Eindruck machen, als ob die Reaktionsweise des Charakters keinem notwendigen Gesetze unterliege. Schon das ist ein Fehler, wenn er behauptet, daß die ethischen Prozesse sich dadurch von den Naturvorgängen unterscheiden, daß das vernünftige Subjekt des Willens wesentlicher Mitfaktor desselben ist (a. a. O., S. 293). Denn auch in der Natur ist die Wirkung ebensowohl durch das Wesen des Wirkenden als desjenigen, auf das gewirkt wird, bestimmt, daher auch Spinoza mit vollem Rechte behaupten konnte, der in die Luft geschleuderte Stein würde, wenn er Bewußtsein hätte, freiwillig zu fliegen glauben. Am wenigsten aber werden wir von dem „furchtbaren Bann bloß naturgesetzlicher Notwendigkeit“ befreit, wenn wir in der Motivation eine eigene Form der Verursachung erkennen, und wenn wir finden, daß die normativen Gesetze die Fähigkeit besitzen, als Motive in das individuelle Leben einzutreten. Freilich, wenn man annimmt, daß „überall, wo ein »Du sollst« laut wird, schon eine Kausalität geistiger und übernatürlicher Art gesetzt und anerkannt ist“ (a. a. O., S. 955), so ist es sehr leicht, über alle Schwierigkeiten hinwegzukommen. Damit ist aber der Boden des Empirischen verlassen, von dem aus auch die Fragen nach Entstehung der Normen und deren Wirkungsfähigkeit auf den Willen einer ungezwungenen Lösung fähig sind, ohne daß man es nötig hatte, eine übernatürliche Kausalität zu postulieren.

[6]) Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit. Eine Untersuchung. Leipzig 1867. S. 70.

neben der Naturwissenschaft zu begründen. Treffend bemerkt Lotze: „Alle Hoffnung der Erziehung und alle Arbeit der Geschichte gründet sich auf die Überzeugung der Lenkbarkeit des Willens durch das Wachstum der Einsicht, durch die Veredlung der Gefühle und die Verbesserung der äußeren Lebensbedingungen"[7]) und jene von ihm postulierte Mechanik der Gesellschaft, welche uns den Gang, die Bedingungen und die Erfolge der Wechselwirkungen kennen lehrte, die zwischen den inneren Zuständen vieler durch natürliche und gesellige Verhältnisse verknüpfter einzelner stattfinden müssen, wäre ein leeres Hirngespinnst, wenn man der Willkür auch nur das geringste Territorium einräumt.

Was nun das Verhältnis zwischen der vollständigen Determination, als welche uns jedes Geschehen sich darstellt und dem unmittelbaren, allgemein menschlichen Bewußtsein der Freiheit und der sittlichen Verantwortlichkeit betrifft, so finde ich es nirgends besser und wahrer charakterisiert, als von F. A. Lange: „Zwischen der Freiheit als Form des subjektiven Bewußtseins und der Notwendigkeit als Tatsache objektiver Forschung kann so wenig ein Widerspruch sein, wie zwischen einer Farbe und einem Ton. Dieselbe Schwingung einer Saite gibt für das Auge das Bild der schwirrenden Bewegung, für die Rechnung eine bestimmte Zahl von Schwingungen in der Sekunde und für das Ohr den einheitlichen Ton. Aber diese Einheit und jenes Vielfache widersprechen sich nicht, und wenn das gewöhnliche Bewußtsein der Schwingungszahl einen höheren Grad von Wirklichkeit zuschreibt als dem Ton, so ist dabei nicht viel zu erinnern . . . Auch das ist ganz in der Ordnung, daß dem materialistischen Fatalismus gegenüber die Bedeutung der Freiheit aufrechterhalten wird, namentlich für das sittliche Gebiet. Denn hier gilt es nicht mehr zu behaupten, daß das Bewußtsein der Freiheit eine Wirklichkeit ist, sondern auch, daß der mit dem Bewußtsein der Freiheit und Verantwortlichkeit verbundene Vorstellungsverlauf eine ebenso

[7]) **Mikrokosmus. III. Bd. S. 78. Vgl. S. 70 ff.**

wesentliche Bedeutung für unser Handeln hat, als diejenigen Vorstellungen, in welchen uns eine Versuchung, ein Trieb, ein natürlicher Reiz zu dieser oder jener Handlung unmittelbar zum Bewußtsein kommt".[8]) Hiermit ist die einzig mögliche praktische Lösung des Problems gegeben. Alle gegenseitigen Beziehungen der Menschen gründen sich auf die Triebe ihrer Natur und die Eigenschaften ihrer Vernunft. Wenn zu den allgemeinen Eigenschaften der Vernunft das Bewußtsein der Verantwortlichkeit gehört, warum sollte es nicht hinreichend sein, die Verantwortlichkeit darauf zu gründen? Ob diesem subjektiven Bewußtsein eine absolute Realität entspricht, das zu erforschen ist eine der schwierigsten Aufgaben der Metaphysik; allein welche Lösung immer diese dem Problem geben mag, einen tieferen Grund wird sie der Verantwortlichkeit nicht verschaffen, als die sie bereits in der Anlage unseres geistigen Seins besitzt. Für die Sozialethik, welche nur die sozialen, nicht die absoluten Werte unserer Handlung bestimmen will, genügt es, eine sozial e Verantwortlichkeit vorauszusetzen und sie findet ihre Voraussetzung bestätigt durch jenes ursprüngliche Bewußtsein, welches zu den notwendigen Momenten unserer geistigen Organisation zählt. Auf dem Bewußtsein der Freiheit beruhen alle großen Taten der Geschichte, alle Siege der forschenden Vernunft, alle Schöpfungen des künstlerischen Genius, es ist der mächtigste Hebel der gesamten menschlichen Entwickelung und insofern haben die unbestreitbar recht, welche die Geschichte als das Werk der Freiheit ansehen. Mag die Reflexion immerhin auch in den Taten die strenge Notwendigkeit verwirklicht finden, sie kann unsere unmittelbare Überzeugung so wenig Lügen strafen, als die Naturwissenschaft unsere Sinne des Irrtums zeihen kann, weil diese uns eine andere Welt zeigen als die von ihr durch Abstraktion gefundene.

Es geht mit der Verantwortlichkeit wie mit der Religion und der Kunst. Ob es ein höchstes, für sich seiendes Wesen

---

[8]) Geschichte des Materialismus. 2. Aufl. II. Bd. S. 404.

gebe, dem alle die Prädikate zukommen, die ihm das gläubige Gefühl beilegt, oder ob der Mensch bloß seine eigene Natur ins Absolute erhebt und vor ihr anbetend in den Staub sinkt, ob der Künstler die von der Angst des Irdischen befreiten Urbilder der Dinge uns in sinnlicher Gestalt zeigt oder ob es einfache Formverhältnisse sind, die in uns das Gefallen am Kunstwerke erregen, das sind Fragen, welche die Welt in streitende Parteien spaltet, die jeder Einigung widerstreben. Aber Religion und Kunst als allgemein vorhandene Äußerungen der Menschennatur werden durch diesen Streit nicht berührt. Der wahrhaft Religiöse und der echte Künstler folgt dem innersten Drange seines Herzens, unbekümmert um die theoretischen Meinungen, die diesen Drang selbst zergliedern und die Existenz dessen untersuchen wollen, worauf er gerichtet ist.

So existiert denn praktisch Freiheit und Verantwortlichkeit ohne Zweifel, sie sind das unerschütterliche Fundament, auf dem sich das Leben und die Bewegung der Gesellschaft in praktischer Hinsicht vollzieht. Ebenso existiert für die Spekulation die Frage, ob dem Freiheitsbewußtsein eine absolute Realität entspreche. Aber die positive Wissenschaft, die den Zusammenhang der Erscheinungen erkennen will und an die Erscheinungen mit der berechtigten Voraussetzung herantritt, daß ein solcher Zusammenhang überall existiere, sie kann nimmermehr zugeben, daß, soweit ein Erkennbares vorhanden ist, die kausale Verknüpfung des Geschehenden auch nur an einem Punkte unterbrochen sei, sonst müßte sie zugunsten des Unwißbaren, Regellosen, Zufälligen abdizieren. Für die positive Wissenschaft muß als Leitfaden gelten, was Kant trotz der von ihm postulierten Freiheit einräumt, „daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, sowie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, ingleichen alle auf diese wirkende äußere Veranlassungen man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie

eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte."[9]) Mag man daher immerhin von einem Gesetze der Freiheit sprechen, dieses Gesetz kann nur als der Ausdruck der notwendigen psychologischen Bewegung gedacht werden, die einerseits durch die Motive, andererseits durch die Charaktere hervorgebracht ist, und wenn man in einer solchen Freiheit die höchste Lösung des großen Problemes sucht, so ist daran zu erinnern, daß Kant diese Lösung mit vollem Rechte einen „elenden Behelf" genannt hat, aber die Wissenschaft fühlt sich gar nicht dazu berufen, an der Lösung des großen Rätsels mitzuarbeiten, das einen der Grenzpunkte bezeichnet, wo ihre Gewalt aufhört und der leere Raum beginnt, dessen Tiefe zu ermessen unserem Geiste kein Senkblei gegeben ist. Da mag denn der metaphysische Trieb in Wirksamkeit treten und mit seinen Symbolen die Öde des von den Fesseln der Kausalität nicht umschlungenen Absoluten ausschmücken.

Die wissenschaftliche Forschung hat als höchstes Prinzip für die Entwirrung des vielverschlungenen Treibens der Menschen den großen Gedanken des Spinoza zu akzeptieren: *humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*, und sie muß, will sie auch auf diesem Gebiete die Wahrheit ergründen, ihren Gegenstand mit derselben vorurteilslosen Ruhe betrachten als hätte sie die Eigenschaften einer geometrischen Figur zu untersuchen. Eine einfache Wahrheit! Und wie schwer ist es dennoch, sie zu verwirklichen! Mit mächtiger Hand zwingt das Interesse und gerade hier das tiefste unserer Natur das Denken in seinen Dienst und verlangt gebieterisch nach Befriedigung. Der Primat der praktischen Vernunft macht seine Rechte geltend und schreibt kategorisch der theoretischen die Resultate vor, zu denen sie zu gelangen habe.

Wenn wir also praktisch die Menschen betrachten, als ob sie frei wären, so haben wir sie theoretisch anzusehen, als ob ihre Taten nur die Verwirklichung einer strengen Notwendigkeit wären, und es der Spekulation zu überlassen, den

[9]) Kritik der prakt. Vernunft, W. W. VIII, S. 230.

unläugbaren Gegensatz dieser beiden Betrachtungsweisen, die sich aber beide als notwendig aus der Natur der Sache ergeben, in der Metaphysik zu vereinigen.

So können wir denn jetzt, gegen irrige Auffassungen gesichert, den normwidrigen Willen als einen kranken bezeichnen. Die Willenskrankheit besteht durch das abnorme Verhältnis des Einzelwillens zu den sozialen Forderungen, sie ist also soziale Krankheit. Das hätten Maudsley, Benedict und Lombroso bedenken sollen, welche behaupten, daß der wahre Verbrecher durch seine körperliche Organisation zu seinen normwidrigen Taten gleichsam prädestiniert sei. Von einer ursprünglich im Individuum liegenden sittlichen Mißbildung könnte man nur dann reden, wenn das Sittliche eine ursprüngliche Eigenschaft des Individuums wäre, wenn Rechts- und Moralgebote unmittelbar aus dem Wesen des Einzelgeistes flößen. Da diese Gebote jedoch in der Gesellschaft ihren Ursprung haben, also nicht Natur-, sondern soziale Produkte sind, so setzt es eine ganz wundersame, gerade der modernen Naturanschauung direkt widersprechende Teleologie voraus, wenn man annimmt, daß die Natur in ihren Mißbildungen sich direkt gegen die Gesellschaft wende und eigene Mörder-, Diebs-, Fälschernaturen schaffe. Auch die Behauptung, daß die angeblichen Verbrechernaturen vermöge ihrer Organisation unfähig seien, auf soziale Motive zu reagieren, ist hinfällig und würde selbst, wenn sie richtig wäre, zur Lösung des Problems wenig beitragen. Denn die Handlung zeigt uns nur das Produkt des stärksten Motives, das über alle entgegengesetzten schließlich den Sieg errungen hat, aber sie sagt uns nichts von dem Kampfe, der dem Entschlusse vorangegangen ist, nichts von dem Grade der Stärke, mit welchem die unterlegenen Motive sich geltendgemacht haben, nichts von der Art, wie der Charakter auf diese reagierte. Nun ist es unmöglich, den Motivationsprozeß bei einem anderen — vielleicht sogar bei sich selbst — zu verfolgen, die erwähnte Behauptung bleibt also eine leere Hypothese, die überdies gerade das

Gegenteil von dem leistet, was ihre Erfinder beabsichtigt haben. Wollte man nämlich annehmen, daß es Menschen gibt, die absolut unfähig sind, die gesellschaftlichen Anforderungen an den Willen zu Motiven für ihn zu erheben, so heißt das nichts anderes, als annehmen, daß es Individuen gebe, denen das wichtigste Merkmal der Menschennatur, welches den Menschen erst zum Menschen macht, fehle. Denn wer für soziale Motive unempfänglich ist, ist ein Tier und kein Mensch. An Stelle der größeren Humanität gegen die unglücklichen Mißbildungen, welche die oben genannten wünschen, könnte daher ebensogut die rücksichtsloseste Ausrottung jener Monstra treten; denn Humanität kann nur der Mensch von dem Menschen verlangen, dem Tiere gegenüber ist jedes Mittel der Sicherung erlaubt und Spinoza hat die richtige Konsequenz dieser Auffassung gezogen, wenn er Verbrecher und Giftschlangen auf gleiche Linie stellt.[10]) Auch die Erklärung des Verbrechens als Atavismus von seiten Lombrosos[11]) ist nicht geeignet, ein helleres Licht auf das Problem zu werfen. Denn Atavismus ist nicht nur eine Natur- sondern ebensosehr, ja sogar im größeren Maße eine soziale Erscheinung. Denn die Gesellschaft, um überhaupt existieren zu können, muß notwendigerweise aus ungleichartigen Elementen zusammengesetzt sein, welche ebensogut als ungleichzeitige angesehen werden können, weil der intellektuell und körperlich Niedrigstehende dem Höherstehenden gegenüber die von diesem überwundene Vorzeit repräsentiert. Die Erscheinung des sozialen Atavismus, auf dem zum Teile das Wohl und Wehe der Gesellschaft beruht, besagt eigentlich weiter nichts, als diese Tatsache; sie erklärt aber nichts, sondern

---

[10]) *Rogabis enim denuo, cur igitur impii puniuntur; sua enim natura agunt et secundum decretum divinum. At respondeo, etiam ex decreto divino esse, ut puniantur; et si tantum illi, quos non nisi ex libertate fingimus peccare, essent puniendi, cur homines serpentes venenosos exterminare conantur; ex natura enim propria tantum peccant, nec aliud possunt. Spinoza, Cogitata metaphysica, Pars II. Cap. VIII.*

[11]) *C. Lombroso, L'uomo delinquente studiato in rapporto alla antropologia, alla medicina legale ed alle discipline carcerarie. Milano 1876.*

bezeichnet mit einem wissenschaftlich klingenden Namen das ganze platte Werturteil, daß der Dumme tiefer steht als der Kluge, der Träge als der Arbeitsame, der schlechte Mensch als der gute Mensch. Die psychologische Ähnlichkeit zwischen Angehörigen niederer Rassen und Verbrechern, die Lombroso darzutun sucht, beweist doch nur, daß der rohe Mensch überall dieselben Charaktereigentümlichkeiten besitzt und trägt ebenfalls nicht dazu bei, die Verbrechen als die Produkte dunkler unerforschbarer Naturgewalt erscheinen zu lassen.

Nicht in der Natur, sondern in der Gesellschaft werden wir die Ursachen der Willenskrankheit suchen müssen. Solange wir nur die psychologische Bewegung innerhalb des Individuums im Auge haben, solange wir die Handlungen des Individuums als losgelöst von allen sozialen Beziehungen betrachten, kommen wir gar nicht zu dem Begriffe des normalen und abnormen Willens. Erst durch die Zweckbeziehung des Willens auf die soziale Norm entstehen diese Begriffe. Hier gilt das tiefsinnige Wort des Apostels Paulus (Röm. 4, 15.): „Wo das Gesetz nicht ist, da ist auch keine Übertretung.“

Die Normen sind soziale Produkte, sie sind gegeben durch die Zwecke, unter welchen wir notwendig die Gesellschaft auffassen. Die Handlung des Individuums, welche gegen die Norm gerichtet ist, welche Beziehung hat sie ihrem Ursprung nach zur Gesellschaft?

Da alles psychologische Geschehen sich uns theoretisch als vollständig determiniert darstellt, so gilt es, um die aufgeworfene Frage zu beantworten, die Motivationsprozesse zu untersuchen, welche in der Begehung eines Unrechts endigen. Diese Motivationsprozesse finden nun zwar gänzlich innerhalb des Individuums statt und es könnte scheinen, als ob die Übertretung der Norm eine Tatsache allerpersönlichster Natur wäre. Aber wir haben uns vor Augen zu halten, daß das Individuum seinem ganzen Wesen nach aus einem bestimmten Gesellschaftszustand hervorgegangen ist, und daß die Mo-

tive, welche es bewegen, zum großen Teile sozialen Verhältnissen entspringen. Da tritt denn sogleich die Beziehung der Gesellschaft zu der normwidrigen Lebensbewegung in ihr deutlich hervor.

Im folgenden soll in den äußersten Umrissen die kausale Beziehung der Gesellschaft zu dem Unrechte ihrer positiven und negativen Seite nach hervorgehoben werden und zwar hauptsächlich zu der ausgeprägtesten und schädlichsten Form des Unrechts, dessen Begehung vom Staate mit Strafen bedroht ist, dem Verbrechen.

Wenn wir die Einwirkung der Gesellschaft auf das Individuum näher prüfen, so finden wir, daß sie eine doppelte ist. Die Gesellschaft erscheint nämlich einerseits als charaktererzeugend, andererseits als motivebildend. Fast alles, was das Individuum zu einem bestimmten, von anderen unterschiedenen Wesen macht, hat es teils physischen, teils sozialen Einflüssen zu verdanken. Wenn man die psychologische Organisation eines Menschen gleich einer komplizierten chemischen Verbindung in die Retorte bringen und dort zerlegen könnte, so würde man darin die von den Eltern ererbten physischen und psychischen Anlagen, den Einfluß des Klimas, der Bodenbeschaffenheit, der Nahrung, der Rasse, der Nationalität, der Sprache, Religion, Erziehung, der äußeren Lebensstellung, der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse und da diese Ergebnisse des vorangegangenen historischen Prozesses sind, der gesamten Geschichte wieder erkennen. So hat denn jedes Individuum eine Vorgeschichte, die nach Jahrtausenden zählt und ist erhalten und bewegt von Kräften, die uns nicht einmal der Zahl nach bekannt sind.

Darum ist es für unsere Wissenschaft und wohl auch für die Wissenschaft der fernsten Zukunft eine unlösbare Aufgabe. auch nur ein einziges Individuum aus den es verursachenden Kausationsprozessen ohne Rest herauszurechnen; dazu gehörte die Kenntnis des ganzen abgelaufenen und gegenwärtigen Weltzustandes, denn dieser bestimmt die Stellung des einzelnen im Raume und in der Geschichte, wie ja

auch der ganz
bedingt und
welche der
und während
erhält: einer
Lebens
ganze
Kampfe ums
psychische
lung der
sprung
angehäuften
enthält: die
lichen Geiste
hörigkeit mit
er genährt
Menschheit:
lichste Fühlen
entgegenbring
bens, welche
heit einzun
nizische Mo
die Fülle de
rene Weise

Die Tat
der unendlic
ist, findet zu
kehrenden Z
treffend bem
in einem gr
Gelegenhei
len bezieh
aber auch
(wie bei d
Antrieben
handen.

morden) der sittliche Widerstand zu schwach ist, sich im Ganzen ziemlich gleich bleibt".[12]) So sind denn die Moralstatistiker dazu gelangt, zur Erklärung der von ihnen aufgefundenen Regelmäßigkeiten in den Zahlen der sozialen Handlungen umfassende sozialnatürliche Verursachungssysteme aufzustellen, welche in den verschiedenartigsten Kombinationen den Menschen bilden und sein Tun und Lassen beeinflussen.[13])

Die charakterbildende Tätigkeit, welche die Gesellschaft im Vereine mit der Natur vollbringt, kann bloß in ihren äußersten Umrissen begriffen werden; das Getriebe, welches hier wirkt, ist so kompliziert, die Zahl der bewegenden Kräfte eine so ungeheuere, daß es nach dem gegenwärtigem Stande der Wissenschaft — und vielleicht für immer — unmöglich ist, tiefer in diesen Mechanismus einzudringen. Eine verhältnismäßig leichtere, wenn auch mit Hindernissen der schwierigsten Art verknüpfte Aufgabe ist es, zu untersuchen, welches die Motive sind, die die Gesellschaft den einzelnen unmittelbar zum Handeln darbietet, welches die konstanten oder sich nur langsam ändernden Ursachen sind, aus denen die regelmäßige Zahl der menschlichen Handlungen in größeren Zeiträumen resultiert.

In diesen sozialen Motiven herrscht durchaus nicht jene unendliche Mannigfaltigkeit wie in den Charakteren; ein und dasselbe Motiv kann bei einer großen Anzahl innerlich verschiedener Individuen äußerlich dieselbe Handlung hervorbringen. Wenn z. B. infolge der steigenden Lebensmittelpreise fünfzig Individuen von ihrem Entschlusse zu heiraten abstehen, so mag der innere Kampf, der alle bewog, den gefaßten Plan wieder aufzugeben, bei jedem der Stärke und Art nach ein anderer gewesen sein, der eine mag sich schwer, der andere leicht entschlossen haben, den einen Rücksicht auf

---

[12]) Drobisch, a. a. O., S. 54.

[13]) Vgl. Wagner, Die Gesetzmäßigkeit in den scheinbar willkürlichen menschlichen Handlungen. Hamburg 1864. S. 84—86. Oettingen, a. a. O., S. 300—312.

die zukünftige Gattin und die erhofften Kinder, den anderen bloß die Aussicht auf das notwendige Aufgeben mancher Bequemlichkeiten bestimmt haben, das Resultat ist in allen Fällen dasselbe. So ungleichartig auch die psychologisch-ethischen Prozesse sind, welche durch soziale Ursachen hervorgerufen werden, so wenig zeigt sich diese Ungleichartigkeit in den Produkten der Handlungen, in den Taten, weil die Zahl derselben notwendigerweise nur eine beschränkte sein kann. Ich kann entweder heiraten oder nicht, einen Selbstmord begehen oder den Gedanken an ihn zurückweisen, stehlen oder das fremde Eigentum unberührt lassen, *tertium non datur.* Nur in der Art und Weise der Ausführung, in dem Grade des Effektes, der in der Außenwelt durch die Tat hervorgerufen wird, kann der innerhalb des Individuums vorausgegangene Prozeß zum Ausdrucke kommen.

Wenn wir besonders jene von den gesellschaftlichen Zuständen erzeugten Motive ins Auge fassen, welche geeignet sind, sozial schädliche Folgen nach sich zu ziehen, so finden wir, daß die verschiedenartigsten sozialen Gebrechen eine und dieselbe äußere Ursache haben können. Nicht nur zu unmittelbar das gesellschaftliche Leben verletzenden Handlungen, sondern auch zu solchen, welche zwar im allgemeinen nicht immer in einem ethischen Defekte wurzeln, aber doch in großem Umfange geübt, dem Leben der Gesamtheit nicht minder unheilbringend werden wie das Verbrechen, kann ein und derselbe Vorgang hindrängen, indem er auf Charaktere trifft, welche, je nach ihrer Eigentümlichkeit, den empfangenen Anstoß in verschiedenen Richtungen fortpflanzen. Wenn z. B. infolge einer Absatzkrise in einem Lande hunderttausend Arbeiter beiderlei Geschlechts, die bisher einen verhältnismäßig hohen Lohn bezogen, entlassen werden, so wird folgendes eintreten: der größere Teil der Arbeiter wird sich in seinen Bedürfnissen und Ausgaben beschränken und wird versuchen, wenigstens eine minder einträgliche Beschäftigung zu erhalten; einige, die dem angenehmen Leben, das sie bisher geführt hatten, nicht entsagen können, werden zu

verbrecherischen Mitteln greifen, um ihre Existenz zu verbessern; einige, unfähig ihre gedrückte Lage zu ertragen, werden verzweiflungsvoll ihrem Dasein durch Selbstmord ein Ende machen; andere wieder, die vor Angriffen auf fremdes Gut und das eigene Leben zurückschrecken, werden bettelnd umherziehen oder der Armenpflege anheimfallen, oder sie werden in engen dumpfen Höhlen in den großen Städten in elendem Dasein zusammengepfercht, den Anlaß zu ansteckenden Krankheiten geben und eine geistig und körperlich in gleichem Maße verkrüppelte und frühzeitigem Tode verfallende Nachkommenschaft heranziehen; eine Anzahl Weiber, die bisher einen unbescholtenen Lebenswandel führten, wird aus ihren Geschlechtseigenschaften Kapital schlagen und der Prostitution in die Hände fallen. So kann es ein einziger Umstand sein, welcher Verbrechen, Selbstmord, Prostitution, Bettelei, Vagabondage, Pauperismus, ansteckende Krankheiten, erhöhte Sterblichkeit und Depravierung der Generation hervorruft!

Bei der Wechselwirkung aller Glieder eines sozialen Körpers ist es natürlich, daß auch zwischen den verschiedenen krankhaften Erscheinungen der Gesellschaft ein tiefer Zusammenhang besteht und daher eine Steigerung und Verminderung der einen auch in den anderen einen ähnlichen Prozeß nach sich zieht. Dafür hat die Statistik zahlreiche Beweise geliefert. Ein tiefer Zusammenhang existiert zwischen Kriminalität und gewerblicher Unzucht, die ein französischer Statistiker in die Formel gebracht hat: „Was dem Manne das Verbrechen, ist dem Weibe die Prostitution." Die Findelkinder liefern ein unverhältnismäßig großes Kontingent zu den stabilen Bewohnern der Gefängnisse. Chronische Trunkenheit ist nicht nur ein Zustand, der den mit ihr behafteten verbrecherischen Neigungen leichter zugänglich macht, sondern äußert auch noch seine Wirkung in der folgenden Generation, wo sie in vielen Fällen eine krankhafte Neigung zum Verbrechen zur Folge zu haben scheint. Die Tatsache, daß man von kriminellen Klassen sprechen und schreiben kann, beweist allein schon den innigen Konnex, der zwischen

der sozialen Lage, Erziehung und sittlichen Beschaffenheit des Proletariats und der Häufigkeit und Intensität der Verbrechen besteht. Unter Menschen, die geistig auf der niedersten Stufe stehenbleiben, die keine anderen Genüsse als die rohesten sinnlichen kennen, die in engen Ställen zusammengedrängt leben, verbreiten sich nicht nur ansteckende Krankheiten, sondern auch sittliche Kontagien mit reißender Schnelligkeit; die Quartiere des Proletariats sind auch die hohen Schulen des Verbrechens. Darum muß jede Tätigkeit, welche auf die Minderung irgendeines allgemeinen Volksleidens gerichtet ist, ihre heilsame Wirkung auch auf die Kriminalität ausüben. Nicht nur die Philanthropie und die Grundsätze der Sittlichkeit, sondern auch die unmittelbare Sorge für die Sicherheit der Rechtsgüter verlangen unablässiges Wirken gegen das verheerende Umsichgreifen einer sozialen Krankheit, in welcher Form sie auch auftreten mag. Und gerade bei der rasch fortschreitenden Zivilisation unserer Tage erheischt es das eigenste Interesse der Gesamtheit, eine erhöhte Aufmerksamkeit allgemeinen Schäden gegenüber anzuwenden.

Denn in der Zivilisation liegen nicht nur segensreiche, sondern auch schädliche Keime verborgen. Man will bei steigender Kultur nicht nur eine Zunahme des Irrsinns, sondern auch des Verbrechens bemerkt haben. Die fieberhafte Tätigkeit des modernen Lebens ist nicht nur aufreibender für den Geist, sondern auch verführerischer für das Herz, als die einfachen Zustände einer in idyllischer Ruhe lebenden Bevölkerung. Die größere Anzahl der Bedürfnisse, die wachsenden Schwierigkeiten des Kampfes ums Dasein in der Gesellschaft, der lebhaftere Kontakt, in welchem, besonders in Großstädten, die Menschen zueinander treten, erzeugen eine ungeheuere Menge von Antrieben zum Verbrechen. Daher ist auch für den modernen Menschen ein höheres Maß sittlicher Widerstandsfähigkeit nötig als für den niederer Kulturgrade. Die ethischen Anforderungen werden mit steigender Zivilisation nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ bedeu-

tender. Man wird sich deshalb zu hüten haben, aus den steigenden Ziffern der Verbrechen usw. auf eine sinkende Moralität zu schließen. Vielmehr ist mit Kant zu behaupten, daß es manche Beweise gebe, „daß das menschliche Geschlecht, im Ganzen, wirklich in unserem Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen, ansehnlich moralisch zum Besseren fortgerückt sey (kurz dauernde Hemmungen können nichts dagegen beweisen); und daß das Geschrei von der unaufhaltsam zunehmenden Verunartung desselben gerade daher kommt, daß, wenn es auf einer höheren Stufe der Moralität steht, es noch weiter vor sich sieht, und sein Urteil über das, was man ist, in Vergleichung mit dem, was man seyn sollte, mithin unser Selbsttadel immer desto strenger wird, je mehr Stufen der Sittlichkeit wir im Ganzen des uns bekannt gewordenen Weltlaufes schon erstiegen haben."[14]) Wenn wir oben das Verbrechen als individuelle Willenserkrankung bezeichnet haben, so zeigte es sich nun in seiner Bedeutung für das Gesamtleben der Gesellschaft von einer neuen Seite. Die Regel-

---

[14]) Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. W. W. VII. Bd., S. 224. — Vgl. auch die vortrefflichen Bemerkungen von Lange, a. a. O., II. Bd., S. 407 ff. Das vergißt Oettingen, der aus seinen Zahlenreihen den Schluß zieht, daß das Reich der Sünde immer mehr Raum gewinnt und gleichsam einen statistischen Beweis für die Existenz des Teufels gibt. Da steigende Zivilisation durch die größere Verwickelung der sozialen Verhältnisse mehr Motive zum Verbrechen, zur Prostitution usw. gibt, so kann aus der steigenden Zahl der Verbrechen usw. vielleicht auf eine konstante Sittlichkeit geschlossen werden, aber sicherlich nicht auf wachsende Unsittlichkeit. Daß aber steigende Kultur steigende Widerstandsfähigkeit gegen unsittliche Motive zur Folge hat, das beweist, wie ich glaube, zur Genüge die Tatsache, daß unzivilisierte Stämme bei der Berührung mit Kulturvölkern sich vermindern und untergehen. Sie werden mit den Genüssen der Zivilisation bekannt, ohne die ethische Konstitution zu besitzen, die Maß zu halten gebietet. Der sogenannte wilde Mensch ist dem Kulturmenschen körperlich oft überlegen und erträgt Strapazen, an denen wir zugrunde gehen müßten; es ist der Mangel sittlicher Widerstandskraft, der ihn dem Untergange weiht. Auch innerhalb der Kulturstaaten läßt sich ähnliches beobachten. Das Landmädchen, z. B., wie Parent-Duchatelet ausführt, welches in die Großstadt kommt, verfällt viel leichter der Prostitution als die Eingeborenen.

mäßigkeit und Stetigkeit seines Auftretens, die dauernden Störungen, welche es im sozialen Leben hervorruft, die Konstanz der Ursachen, durch welche es bedingt ist, lassen es als eine chronische Krankheit des sozialen Körpers selbst erscheinen. Da die einzelnen Glieder der Gesamtheit in steter Wechselwirkung stehen — welche Tatsache allein es ist, die so häufig durch das dunkle Wort „organisch" ausgedrückt werden soll — so erstreckt sich die Störung in einem derselben auf alle übrigen. Wenn die Lunge erkrankt ist, so wird die Atmung, dadurch der Ernährungsprozeß und hierdurch wieder das Gedeihen des ganzen Körpers gehindert; es kann jede Krankheit aufgefaßt werden als unmittelbare Störung der normalen Funktionen des von ihr ergriffenen Organes und als Störung in dem Gesamtleben des Organismus. Das Verbrechen, bloß auf dessen Täter bezogen, stellt sich dar als eine von krankhafter Gesinnung zeugende Tat eines einzelnen, in der Bewegung des sozialen Lebens aber bedeutet es eine Hemmung des notwendigen Strebens der Gesellschaft, die fortschreitende Entwickelung unseres geistigen, sittlichen und materiellen Seins herbeizuführen. Und diese chronische soziale Krankheit ist bedingt von Kräften und Mächten, welche in der Gesellschaft und der sie umgebenden Natur wurzeln. Das Verbrechen ist ein soziales Produkt. In dem gesamten Wesen des sozialen Körpers, in der Summe der von der Gesellschaft ausgehenden Ursachen liegt der Grund der sozialen Erscheinung des Verbrechens. Man könnte sagen, daß die Gesellschaft die Schuld an dem in ihr verübten Unrecht trage, wenn nicht der Begriff der Schuld ein persönliches, verantwortliches Wesen voraussetzte und durch seine Anwendung auf ein unpersönliches Kollektivum der früher gerügte Fehler begangen würde, einem Begriffe metaphysische Wesenheiten als reale Existenzen zu supponieren.[15])

---

[15]) Noch sehr spärlich sind die Versuche, welche gemacht wurden, um das Verbrechen als soziales Problem systematisch zu behandeln. Weder die mathematische Philosophie Quetelets, dessen *homme moyen*

Die Erkenntnis, daß das Verbrechen sowie jede andere soziale Krankheit in der Gesamtheit der sozialen Zustände seine Ursache hat, führt mit sich die Einsicht, wie schwer eine Heilung des Gesellschaftskörpers von dem ihm anhaftenden Übel ist. Wenn schon die Pathologie bei ihrem Streben nach Auffindung der Ursachen vitaler Störungen auf unermeßliche Schwierigkeiten stößt, so ist die Therapie, welche Mittel zur Kompensation krankhafter Veränderungen sucht, womöglich noch schlimmer daran, denn sie setzt die vollkommene Erkenntnis der pathologischen Vorgänge voraus, wenn sie irgendwie die roheste Empirie verlassen und nach wissenschaftlichen Grundsätzen verfahren will. Gilt das schon für den menschlichen Leib, so ist es in noch höherem Grade bei den unübersehbar komplizierten gesellschaftlichen Vorgängen der Fall. Noch mehr als der Mediziner ist der

---

mit seinem *penchant au crime* eine leere Abstraktion ist, noch Oettingen, welcher gerade gelegentlich des Verbrechens seine Objektivität zugunsten gewisser Dogmen opfert (vgl. a. a. O. S. 693, wo von dem Überhandnehmen der Sünde und der „geistigen dämonischen Machtentfaltung innerhalb der Geschichtsbewegung“ die Rede ist), haben eine befriedigende Lösung gegeben. Die gelungenste Arbeit auf diesem Gebiete steht den moralstatistischen Untersuchungen ganz fern. Es ist das bekannte Buch von Avé L'Allemand: „Das deutsche Gaunertum in seiner sozial-politischen, literarischen und linguistischen Ausbildung zu seinem heutigen Bestande“, Leipzig 1858—62. Hier wird mit der eingehendsten, auf reicher praktischer Erfahrung und mühseligen, umfassenden historischen und philologischen Studien beruhenden Gründlichkeit das gewerbliche gegen das Eigentum gerichtete Verbrechen, das Gaunertum als ein „sekundäres Übel am siechenden sozial-politischen Körper selbst“ nachgewiesen, welches nur dann ausgerottet werden könnte, wenn die Heilung des ganzen Körpers selbst gelang (I. Bd. Vorwort S. IX). Es wird gezeigt, wie das Gaunertum aus dem deutschen Volkswesen sich entwickelte, wie der Krankheitsstoff von Generation zu Generation forterbte, wie eigene Sprache, Sitte und eine eigene soziale Solidarität in dieser krebsartigen Bildung entstand. Avé L'Allemand ist auch einer der wenigen, die es vollkommen begriffen haben, daß nur durch die Gesamtheit der sozialen Kräfte eine erfolgreiche Bekämpfung der scheinbar nur an einigen Individuen haftenden Volkskrankheit unternommen werden könne. Hervorzuheben sind auch die neuen italienischen Arbeiten über die Maffia und Camorra.

soziale Arzt gezwungen, den größten Teil des Heilungsprozesses Kräften zu überlassen, die zu beherrschen nicht in seiner Macht steht. Gering ist es, was bewußte Tätigkeit auf diesem Gebiete ausführen kann, schwer, dieser Tätigkeit bestimmte Regeln vorzuschreiben, nach denen sie zu verfahren hat. Äußerst langsam sind die Veränderungen, welche im Wesen einer Gesamtheit vor sich gehen, und schnelle, dauernde Erfolge sind auch durch die rationellste Behandlung der Gesellschaft nicht zu erzielen. Fast wie ein Ideal erscheint uns der Staat, in welchem nicht gemordet, gestohlen, geraubt würde, und doch ist ein Zustand, in welchem wir bloß gegen jede äußere Störung der Rechtsgüter gesichert sind, noch weit davon entfernt, die höchste Entfaltung unserer Fähigkeiten in sich zu schließen.

Von den Mächten, welche auf die Entstehung oder Verhinderung von Verbrechen einen Einfluß haben, sind die, welche dem in jeder gesellschaftlichen Vereinigung zum Ausdrucke kommenden Naturfaktor entspringen, fast gänzlich der absichtlichen Veränderung entrückt. Klima und Bodenbeschaffenheit, körperliche Eigenschaften und Triebe sind konstant wirkende Ursachen, die schwer oder gar nicht durch menschliche Tätigkeit zu beeinflussen sind. Äußerst schwierig ist es, auf den Nationalcharakter, auf die volkswirtschaftlichen Verhältnisse, auf die politischen und internationalen Zustände, auf Intoleranz der Religion und Sitte, auf das Familienleben, auf die literarischen und geistigen Strömungen, insofern alle diese Momente an der Entstehung von Verbrechen beteiligt sind, eine nachhaltige bessernde Wirkung auszuüben. Es bleibt dem geschichtlichen Verlaufe des Volkslebens überlassen, die Störungen zu kompensieren, welche aus der schädlichen Wirkung dieser sozialen Kräfte hervorgehen.

In bewußter Weise wirken dem Verbrechen entgegen Religion, Sitte und Staat. Die Religion, die es unternimmt, an das Transzendente im Menschen und in der Natur anzuknüpfen und den letzten unerforschlichen Dingen eine jedem

Bewußtsein zugängliche Deutung zu geben, sucht notwendigerweise die egoistischen Triebe zurückzudrängen und eine gesellschaftliche Ordnung herbeizuführen, welche auf der gegenseitigen Liebe und Achtung der Gesellschaftsglieder beruht. Darum ist die Religion in allen sozialen Fragen von der höchsten Bedeutung und die großen Umwälzungen, welche sich in der modernen Zeit auf religiösem Gebiete vollziehen und deren Ziel noch gar nicht abzusehen ist, bilden den Gegenstand der vielleicht wichtigsten sozialen Frage, der Frage nach der künftigen Gestaltung der Religion. Die ungeheuere Bedeutung dieser Frage wird erst klar, wenn man bedenkt, daß die Harmonie der Interessen, auf welche man den Bau des geselligen Lebens stützen wollte, ein trügerisches Fundament ist, das nur ein sorgloser Optimist für die dauernde, in allen Fällen sich erprobende Basis der Kulturentwickelung halten kann; wenn man bedenkt, daß es zwar dem Denker oder künstlerisch begabten Menschen möglich ist, sich ohne Stütze einer bestimmten Glaubensform seine eigene sittliche Lebensanschauung zu bilden, nicht aber dem weitaus größten Teile der Menschen, die nur wenig Zeit und noch weniger Einsicht haben, um über sich und ihre Beziehungen zur Welt zu einem richtigen Urteile zu gelangen; wenn man bedenkt, daß gemeinsame Überzeugungen die festesten Bande zwischen den einzelnen bilden und daß es oft nur die Gebote der Religion sind, welche die Möglichkeit eines sittlichen Verhältnisses zwischen Individuen herstellen können, die im Kampfe um die Existenz zur schonungslosen gegenseitigen Ausbeutung verleitet werden. Den Wert, welchen die Religion als allgemeines soziales Verständigungsmittel besitzt, haben die vergessen, welche auf Grund der neuesten wissenschaftlichen Resultate und des läuternden Gefühles für die Kunst einen neuen Glauben aufführen wollten; denn das ist ein Haupterfordernis einer jeden Religion, daß sie imstande sei, alle Schichten eines Volkes zu durchdringen, daß sie das ethische und metaphysische Bedürfnis der Hohen wie der Niedrigen zu befriedigen vermöge. In diesem Sinne muß ein jeder Glaube

die Fähigkeit haben, katholisch zu werden; die Überzeugungen, welche ihrer Natur nach nur auf wenige Auserwählte beschränkt bleiben, die in jeder Beziehung sich von denen der großen Menge abscheiden, sind nicht Religion und können es niemals werden.[16])

Ihre große Rolle als Erweckerin und Lehrerin altruistischer Gefühle in allen Schichten des Volkes könnte die Religion aber nur dann erfüllen, wenn sie in ihrer konkreten Gestaltung getragen wird von sittlichen Prinzipien. Wenn im Laufe der Zeit um den reinen Kern dogmatische und hierarchische Gebilde sich festsetzen und dadurch die innere Triebkraft des Stammes lähmen, wenn die Anforderungen der Konfession in Widerspruch treten mit den Geboten des praktischen Lebens der Individuen und der Völker; wenn endlich gar das sittliche Bewußtsein sich feindlich gegenüberstellt den Lehrsätzen, welche eine Kirche als Grundsätze religiöser Moral predigt, dann bietet sich das bedauerliche Schauspiel dar, daß soziale Krankheiten durch eine Macht gefördert werden, welche vor allem dazu berufen ist, dem einzelnen seine Verpflichtungen gegen den Mitmenschen und gegen das Ganze einzuprägen. Unduldsamkeit, Fanatismus, religiöse Verbote, welche der Möglichkeit wachsenden Wohlstandes oder den gebieterischen Anforderungen der Sinne schnurstracks entgegenlaufen, blinde Ausübung auf äußerliches Tun gerichteter religiöser Vorschriften haben schon oft die trübe Quelle gebildet, der schwere soziale Erkrankungen entsprungen sind.

Die zweite große Macht, welche dem Verbrechen hemmend entgegentritt, ist die öffentliche Sitte. In der Sitte kommt der Charakter eines Volkes mit allen seinen guten und seinen schlechten Seiten zum reinsten Ausdruck. Die gegenseitigen Beziehungen der einzelnen werden durch sie auf eine eigentümliche Weise, oft ganz unabhängig von Religion und Recht geregelt und die Herrschaft, die sie auf alle ausübt, ist vielleicht mächtiger, als die irgendeiner anderen sozialen

---

[16]) „Was ist heilig? Das ist's, was viele Seelen zusammen-
Bindet; bänd' es auch nur leicht, wie die Binse den Kranz."

Kraft. Jede gesellschaftliche Handlung empfängt vor ihrem Richterstuhle einen eigenen Wert, der zur Begehung oder Unterlassung derselben mächtig antreibt. In ihr wurzelt die bürgerliche Achtung, die jedem zukommt, der sich von dem durch sie vorgeschriebenen Pfade nicht allzuweit entfernt. Dieser Achtung entspringt subjektiv das Gefühl der Ehre, das ist die Überzeugung, mit den Vorschriften der Sitte in Übereinstimmung zu leben. Besonders in der modernen Gesellschaft ist das Ehrgefühl ein so integrierender Teil der Persönlichkeit geworden, daß eine Verletzung desselben sehr oft schmerzhafter empfunden wird als ein Verlust an Eigentum, ja sogar an Leib und Gesundheit. Der Druck der öffentlichen Sitte und des Ehrgefühls wirken von außen und von innen her als ein Surrogat des Gewissens in zwingender Weise auf viele, welche ihrer ethischen Konstitution nach durchaus nicht zu den Gesunden gezählt werden können; und unübersehbar ist die Zahl gemeinnützlicher Handlungen und Unterlassungen, die dem Spiegelbilde ihren Ursprung verdanken, als welches man in den Augen anderer erscheinen möchte.

Allein neben dem großen wohltätigen Einflusse, den sie ausübt, liegen in der Sitte viele Keime zu böser Wirkung verborgen. In ihr ist nämlich auch ein gutes Teil Irrationales enthalten, das besonders durch das Festhalten an äußerlichen, sinnlos gewordenen Formen genährt wird. Sie hat ferner durchaus nicht immer den richtigen Instinkt für das sozial Nützliche und Schädliche und sie billigt und lobt sogar Taten, welche vor dem Forum der Sittlichkeit nicht bestehen können. Sie mißt die Gefährlichkeit und Unsittlichkeit einer Handlung weniger nach der in ihr zum Ausdrucke kommenden schlechten Gesinnung oder der Größe des schädlichen Erfolges, als nach dem Verhältnisse, in dem sie zu dem Ehrprinzipe steht, das doch unter Umständen durch den geringsten Diebstahl härter verletzt wird, als durch die Tötung eines Menschen. Die Sitte ist ferner meistens unerbittlich und unversöhnlich, sie vergißt einen Verstoß, der gegen sie begangen wurde, nie oder nur sehr schwer. Unterstützt wird

ihr Beginnen durch die Sprache, welche die vorübergehende einzelne Tätigkeit im Substantive fixiert und so zu etwas dem Individuum Inhärenten macht. A hat einen Diebstahl verübt, unter den zahllosen Handlungen, die er ausgeführt hat, befindet sich auch die eine, daß er sich am fremden Gute vergriffen hat; allein er ist dadurch ein Dieb geworden, d. h. einer zu dessen Wesen es gehört, zu stehlen und vor dem man sich unter allen Umständen zu hüten hat. An wie vielen Rückfällen ist nicht die Tyrannei der Sitte schuld, die sich beharrlich weigert, den abgestraften Verbrecher *in integrum* zu restituieren und ihn dadurch zurückstößt auf die abschüssige Bahn, der er vielleicht sonst entronnen wäre! Wie milde beurteilt sie manche schwere Delikte gegen die öffentliche Sicherheit im Vergleiche mit geringen Verbrechen gegen das Eigentum, wie gebieterisch heischt sie sogar den Strafgesetzen zum Hohn Zweikämpfe und unter Umständen Realinjurien!

Die höchste und eindringlichste Aufmerksamkeit hat aber der Staat dem Verbrechen zu widmen. Sind es doch seine eigenen Grundlagen und seine Zwecke, welche durch dieses soziale Übel am meisten bedroht sind, das ihn hindert, der an ihn gestellten Aufgabe, durch seine schützende und verwaltende Tätigkeit die gemeinsamen Beziehungen der sozialen Glieder zu ordnen und zu erhalten, gerecht zu werden. Der Mangel altruistischer Denkungsart, welcher sich in einer Verletzung fremden Eigentums, der Person, der Ehre, der Sittlichkeit usw. äußert, bedeutet stets eine Hemmung der staatlichen Funktionen selbst, möge diese im einzelnen Falle noch so gering sein. Der Staat ist daher notwendigerweise vor allem darauf hingewiesen, Mittel zu ersinnen, durch welche die Verbrechen wenigstens vermindert werden, und in seinem Interesse ist es hauptsächlich gelegen, an der Herbeiführung eines Kulturzustandes zu arbeiten, welcher das Entstehen von Delikten zu verhindern weiß. Soziale Krankheiten jeder Art ergreifen am stärksten immer den gesellschaftlichen Faktor, der in dem Fortschritte der Kul-

tur die beherrschende Stellung unter den übrigen eingenommen hat.

Die wichtigste, bedeutsamste und folgenreichste Tätigkeit, welche der Staat dem Verbrechen entgegenzustellen hat, ist die verhütende. Gegenüber einem jeden Übel ist eine rationelle Prophylaxis der beste Schutz; hat die Krankheit den Körper bereits zu ergreifen begonnen, dann ist menschliche Kunst in vielen Fällen nicht mehr von Erfolg begleitet. Auch für den sozialen Arzt ist das nichts neues mehr. Schon Montesquieu hat es ausgesprochen mit den Worten: „*Un bon législateur s'attachera moins à punir les crimes, qu'à les prévenir; il s'appliquera plus à donner des moeurs, qu'à infliger des supplices;*“ [17]) Beccaria hat in seinem berühmten Buche die prophylaktische Tätigkeit des Staates bereits ausführlicher zu behandeln gesucht [18]) und Bentham hat ihr die eingehendste und systematischste Untersuchung gewidmet. [19])

Es ist indes nichts schwerer, als dem Staate spezielle, wirksame Vorschriften über die Art und Weise der Verhütung von Verbrechen geben zu wollen. Die Prophylaxis setzt ebenso wie die Therapie eine genaue Erkenntnis der Vorgänge und Kräfte voraus, denen begegnet werden soll, und es ist, wie schon bemerkt, fast unmöglich, das ganze Getriebe der verbrechenerzeugenden Kräfte zu durchschauen. Lange, dauernde, praktische Erfahrung und oft der intuitive Blick des genialen Staatsmannes können hier mehr helfen, als ganze Reihen theoretischer Betrachtungen. Nur in den allgemeinsten Umrissen sollen hier die Wege gezeichnet werden, welche der Staat bei Bekämpfung des Verbrechens einschlagen muß.

Wie erwähnt, erzeugt die Gesellschaft in doppelter Weise soziale Wirkungen, dadurch, daß sie charakterbildend und dadurch, daß sie motiveerzeugend ist. Der Staat kann daher ebenfalls in zweifacher Weise dem Ausbruche des Verbrechens

---

[17]) *Esprit de lois l. VI ch. 12.*

[18]) *Dei delitti e delle pene* § 41—45.

[19]) Bentham-Dumont, Grundgesetze der Zivil- und Kriminal-Gesetzgebung, übersetzt von Benecke. Berlin 1830. II. Bd., S. 191 ff.

sich entgegenstellen; er kann seinen Anteil an der Charakterbildung dazu verwenden, in seinen Bürgern kräftige soziale Gesinnungen zu erwecken und er kann, soweit es in seiner Macht steht, die Motive wegräumen, welche geeignet sind, zu Verbrechen anzureizen. Den ersten Teil seiner Aufgabe wird er durch die erziehende Tätigkeit, die er ausübt, den zweiten durch seine allgemeine verwaltende zu erfüllen suchen. Da ein bedeutendes Moment in der Heranbildung der Jugend in der Hand der Schule gelegen ist, so ist der Staat als charakterbildende Macht vor allem auf diese angewiesen. Hier kann er bereits den jungen Gemütern einprägen lassen, daß die Existenz des Menschen nur möglich ist in der Gesellschaft, und daß das Individuum der Gesamtheit — der vorausgegangenen und gegenwärtigen — alles verdankt, was es geistig und leiblich besitzt, daß also der Gesellschaft gegenüber die tiefste Verpflichtung des einzelnen zur Dankbarkeit existiert.

Mit der Schule ist aber die erziehende Macht des Staates noch nicht abgeschlossen. Die politische Verfassung und das Wehrsystem tragen das ihrige dazu bei, die Ordnungsliebe und die Achtung vor dem Gesetze in den Bürgern zu heben und dadurch die Summe sozialer Gefühle und Denkungsart zu vergrößern. Besonders wichtig für die Ausbildung des Interesses an der Gesamtheit ist das Maß politischer Rechte, die dem einzelnen gewährt und die Art, wie sie benutzt werden. Durch den tätigen Anteil an den gemeinsamen Angelegenheiten wird das praktische Gefühl der Solidarität aller Mitglieder eines Staates erhöht und eine starke Schutzmauer gegen das Hervorbrechen egoistischer Triebe zum Unheile des ganzen gezogen. Endlich kann der Staat den Charakter seiner Bürger bilden durch das Beispiel, welches er in der Ausführung seiner Aufgaben und in der Aufführung seiner Leiter allen gibt. Bei dem ungeheuren Einflusse der Handlungsweise einer allgemein anerkannten Autorität auf den Nachahmungstrieb der Menschen können die Träger der Staatsgewalt nicht vorsichtig genug sein in der Wahl der

Mittel, durch welche staatliche Zwecke erreicht werden sollen. Ist eine Regierung ehrlich, offen, worthaltend, so finden diese Eigenschaften hundertfältig Nachahmung; tausendfältig aber ist die Wirkung, welche ein korrumpiertes Benehmen der herrschenden Kreise hervorruft. Wehe dem Staate, dessen Diener nicht die sittliche Kraft haben, ihre persönlichen Interessen dem öffentlichen Wohle hintanzusetzen! In dem bösen Beispiele, das die öffentliche Autorität gibt, liegt vielleicht das schwerste Moment sozialer Verschuldung, wenn man von einer solchen reden will.

In dem Bestreben, Motive zum Verbrechen hinwegzuschaffen oder dem zum Verbrechen geneigten Willen Motive zur Unterlassung des Delikts zu geben, kann der Staat in doppelter Weise verfahren. Entweder er sucht die fernstehenden, das Verbrechen als allgemeine soziale Krankheit verursachenden Momente zu erkennen und diesen durch geeignete Mittel entgegenzuwirken, oder er strebt danach, den zum Verbrechen geneigten Personen die Gelegenheit zur Ausführung desselben zu benehmen, also den schädlichen Wirkungen der individuellen Willenserkrankung zuvorzukommen. Den ersteren Erfolg kann er durch seine allgemeine verwaltende, den zweiten durch seine polizeiliche Tätigkeit im engeren Sinne erreichen. Das Hinwegschaffen allgemeiner verbrechenerzeugender Motive ist die schwierigste, aber auch lohnendste Arbeit des Staates. Abgesehen von den Hindernissen, welche sich der klaren Erkenntnis konstanter sozialer Ursachen entgegenstellen und der häufigen Unmöglichkeit, ihnen durch überlegtes Wirken entgegenzutreten, erfordert es selbst in jenen Fällen, wo bewußte Tätigkeit etwas ausrichten kann, die höchsten Anstrengungen, die radikale Heilung eines sozialen Gebrechens vorzunehmen. Ist es aber einmal gelungen, auf diesem Gebiete ein bleibendes Resultat zu erzielen, dann ist die Gesellschaft wirklich um einen Schritt vorwärts gebracht, denn mit dem Motive zum Verbrechen ist ja in vielen Fällen zugleich eine Ursache anderer gesellschaftlicher Schäden fortgeschafft, und da dauernd wirkende

Motive einen mächtigen Einfluß auf die Charakterbildung haben, so ist mit ihrer Beseitigung zugleich ein Fortschritt in dem charaktererzeugenden Mechanismus der Gesellschaft geschehen.

Zu einer verhältnismäßig hohen Ausbildung hat der moderne Staat bereits den sicherheitspolizeilichen Apparat gebracht, durch welchen er im einzelnen Falle dem Verbrechen vorbeugt oder den Täter eines bereits verübten Delikts erforscht und ergreift. Hierin liegt das sichtbare Moment der sozialen Prophylaxis; nicht mehr der psychologische Prozeß, welcher in der verbrecherischen Handlung endet, wird zu verhüten gesucht, sondern nur dem unheilvollen Ausbruch der Krankheit nach außen oder den schlimmen Folgen derselben entgegengearbeitet; die Tätigkeit des Staates ist hier bereits direkt gegen den werdenden und den vollendeten Verbrecher gerichtet. Es erfordert die größte geistige und physische Anstrengung, das beginnende Laster in seine Brutstätten zu verfolgen, aus den unbedeutendsten Anzeichen dem entflohenen Übeltäter auf die Spur zu kommen. Mit der Entwickelung der modernen Gesellschaft bildet sich auch das gegen Leben und Eigentum gerichtete Verbrechen immer komplizierter aus und die Polizei muß gleichen Schritt halten mit dem geistigen Fortschritte, der auch in dem faulsten Gliede der Gesellschaft stattfindet. Erschwert und gehindert wird die Aufgabe der Polizei durch die physische und rechtliche Unmöglichkeit, jeden Menschen zu überwachen, durch die freie Bewegung, welche der moderne Staat dem Individuum gewähren muß. So wichtig auch die Leistungen der Polizei sind, so kann sie doch auch in idealster Vollkommenheit nicht jedes Verbrechen im Entstehen ersticken und jeden verborgenen Missetäter ans Licht ziehen. Von ihr allein ist so wenig wie von irgendeiner anderen staatlichen oder gesellschaftlichen Funktion die Sicherung vor den Folgen eines sozialen Übels zu erwarten.

Trotzdem nun aber Religion, Sitte und Staat mit den ihnen zu Gebote stehenden Mitteln an der Unterdrückung des

Unrechts arbeiten; trotzdem die übrigen in der Gesellschaft wirkenden Kräfte oft ihren Einfluß mit dem bewußten Tun der Menschen vereinigen, bricht das Leiden bald an dieser, bald an jener Stelle in den verschiedensten Formen hervor. Nur zurückgedämmt wird seine Macht, nur eingeschränkt das Gebiet, welches von ihm verletzt wird. Aber die dunklen, nicht zu beherrschenden Gewalten, welche tätig sind an dem Webstuhle der Menschengeschicke und die Fehler selbst, welche die Menschen in der Ausführung ihrer bewußten Absichten begehen, lassen das schleichende Gift in dem Körper der Gesamtheit unablässig tätig sein. Wenn nun die Wunde sich öffnet und in geringem oder großem Maße an dem Organismus nagt, welche Mittel hat der Arzt, um dem zerstörenden Prozeß Halt zu gebieten? Was hat die Gesellschaft gegenüber dem vollzogenen Verbrechen, dem vollbrachten Unrechte überhaupt zu tun, welches ist das Mittel, die hervorgerufenen sozialpsychologischen Störungen wieder auszugleichen?

Viertes Kapitel.

Die Strafe.

Seit den ältesten Zeiten hat man über die Bedeutung der Strafe nachgedacht. In der Unzahl von Strafrechtstheorien, welche seit den Tagen der Griechen bis auf unsere Zeit herab aufgestellt wurden, lassen sich zwei Hauptgruppen unterscheiden. Die erste betrachtet die Strafe als eine ethische, die zweite als eine soziale Notwendigkeit. Die Theorien der ersten Klasse stellen die Strafe als etwas absolut Notwendiges hin, das seinen Zweck in sich selbst trägt. Sie gehen aus von der Gewißheit einer absoluten Erkenntnis, wenigstens auf sittlichem Gebiete, und stehen und fallen mit dieser. Sie haben speziell in Deutschland unter den hervorragendsten Philosophen Vertreter gefunden. Die Strafe wird von ihnen aufgefaßt entweder als unmittelbarer Inhalt eines kategorischen Sittengesetzes oder als dialektisches Moment in dem Prozesse, welchen das Recht durch seine Negation hindurch zu seiner Wiederherstellung zu machen hat, als ein Gebot der göttlichen Autorität oder als Aufhebung eines absoluten Mißfallens an der durch das Verbrechen hervorgerufenen Ungleichheit zwischen Verletzer und Verletztem. So verschiedenartig auch die Begründung der Strafe ausfällt, je nachdem von dem einen oder dem anderen ethischen Prinzipe ausgegangen wird, so stimmen diese Lehren doch alle darin überein, daß das Wesen der Strafe in die Vergeltung gesetzt wird.

Zu den Grundeigenschaften der nur einigermaßen entwickelten organischen Wesen gehört es, daß sie auf äußere physiologische oder psychische Reize reagieren.[1]) Die Sonnenblume wendet sich den wärmenden Strahlen zu, die *Dyonaea muscipula* schließt ihre Blütendecke, wenn ein Insekt die Härchen berührt, mit welchen sie inwendig ausgepanzert ist. Ist dieser Reiz in feindlicher Absicht hervorgerufen, so ist die Reaktion auf die Vernichtung oder das Unschädlichmachen des Störenfriedes gerichtet. Die Biene kehrt ihren giftigen Stachel gegen denjenigen, der in ihre Zellen eindringen will, der Hund schnappt nach dem Räuber seines Fraßes, das Kind zertrümmert das Spielzeug, an dem es sich ein Weh getan hat. Auch bei den erwachsenen Menschen setzt sich jeder feindliche persönliche Angriff von außen in eine reflektorische Tätigkeit gegen den Urheber um. Auf dieser reflexartigen Reaktion des Individuums gegen äußere Störungen seiner Integrität beruht die Rache, welche den Urheber einer solchen Störung zu vernichten sucht. Der Naturtrieb der Rache kennt kein anderes Maß als die Größe der Erregung und der Aktionskraft, die in dem betreffenden Individuum angesammelt sind. Wird der Naturtrieb, der rein egoistisch ist, gemäßigt durch altruistische Rücksichtnahme auf das Individuum, gegen welches er gerichtet ist, so veredelt sich die Rache zur Vergeltung, jedoch ohne ihre Herkunft von dem allgemeinen organischen Grundtriebe zu verläugnen.

Unter den sittlichen Ideen der Völker hat vielleicht keine eine größere Rolle gespielt, als die der Vergeltung. Eben weil sie tief zusammenhängt mit unserer sinnlichen Natur, lag die Versuchung nahe, in ihr ein ewig waltendes Gesetz der Gottheit und der Welt zu erblicken. Besonders die Religionen haben sich dieser Idee bemächtigt und das menschliche Leben gleichsam als eine Affizierung der Gottheit auf-

---

[1]) Schon die unorganische Materie bietet in der auf der Undurchdringlichkeit beruhenden Widerstandskraft ein Analogon der Reaktion auf äußere Störungen dar.

gefaßt, gegen welche diese in einem jenseitigen Dasein die gerechte Reaktion üben werde. Die Vorstellungen eines Volkes und einer Zeit über das Jenseits hängen innig zusammen mit seinem Strafrechtsbewußtsein; die einen oder die anderen können geradezu als Kulturmesser gelten. Je mehr die Hölle als ein Ort entsetzlicher und endloser physischer Qualen gedacht wird, desto mehr trägt das Strafrecht den Charakter der Rache. Die Schilderung der Leiden der Verdammten, wie sie der große italienische Dichter entwirft, beleidigen heute in ihren Details unser Gefühl, aber sie sind vollkommen angemessen einer Zeit, in welcher geblendet, gevierteilt, gerädert und verbrannt wurde.

Die Idee der Vergeltung, die unserer Natur inhärent ist und durch die religiöse Erziehung in uns weiter ausgebildet wird, stand auch den Verfechtern der absoluten Theorie schon unbewußt fest, noch ehe sie an das scheinbar auf dem Wege der Deduktion erreichte Ziel gelangten. Es wurde von ihnen ein Bedürfnis der Natur auf die Welt der Tatsachen projiziert und der uralte Trugschluß begangen, dem von uns Gewünschten müsse eine absolute Realität entsprechen. Am naivsten ist dies bei Kant geschehen. Von ihm wird die Strafe ohne weiteres als ein Vernunftgebot hingestellt. Mit demselben Rechte könnte man sie aber mit Plato als ein Gebot des Unvernünftigen, des Tierischen in uns bezeichnen.[2]) Ob in einem System, welches das sittliche Gebot nur aus Achtung vor dem Gesetze zu vollziehen befiehlt, der Begriff der Vergeltung, welcher unzertrennlich ist von dem des Lohnes und der Strafe, seinen Platz finden kann, möchte sehr zu bezweifeln sein. Ich halte die Deduktion der Strafe für einen jener Punkte, durch welchen Kant den kategorisch hinausgewiesenen Eudämonismus wieder in sein System schlüpfen läßt. Eine Ethik, welche auf dem Prinzipe der sittlichen

[2]) *Οὐδεὶς κολάζει τοὺς ἀδικοῦντας πρὸς τούτῳ τὸν νοῦν ἔχων καὶ τούτου ἕνεκα, ὅτι ἠδίκησεν, ὅστις μὴ ὥσπερ θηρίον ἀλογίστως τιμωρεῖται.* Protag. p. 324.

Autonomie aufgebaut ist, dürfte doch Lohn und Strafe nur in den Taten selbst finden.[3])

Der unmittelbare Inhalt des Kantschen Vernunftgebotes verwandelt sich in dem Bau des Hegelschen Systems in die dialektisch notwendige Bewegung, welche das durch das Unrecht negierte an sich seiende Recht durch eine zweite Negation zum wirklichen und geltenden Rechte erhebt.[4]) Es ist hier nicht der Ort und hieße nur, oft Gesagtes wiederholen, sich in eine eingehende Kritik der Hegelschen Philosophie und ihrer Methode einzulassen. Tieferen Untersuchungen des Wesens der logischen Kategorien ist es gelungen, den wissenschaftlichen Wert, oder vielmehr Unwert der Hypostasierung logischer Formen nachzuweisen. Schopenhauer hat den Spieß umgekehrt und findet in dem Rechte nur eine Negation des ursprünglichen Unrechts. Der reale Inhalt eines Begriffes wird durch seine Form nicht gewonnen und alle Versuche, jenen aus dieser ableiten zu wollen, sind im besten Falle eine geistreiche Danaidenarbeit. Eher läßt sich eine Schöpfung aus nichts begreifen, als daß jene sich selbst vernichtenden und aus der Asche ihres Andersseins in größerer Fülle sich erhebenden abstrakten Begriffe die unfaßbare Fülle der Realität erzeugt haben.

Die Hegelsche Ableitung des Strafrechtes hat unter den Juristen viele Anhänger gefunden und heute noch ist ihre Herrschaft nicht verschwunden. Gerade an dem Juristen findet die dialektische Philosophie einen Geistesverwandten. Wer immer gewohnt ist, nur mit Begriffen zu operieren, das

---

[3]) Vgl. die oben S. 66 zitierte Stelle aus der Kritik der reinen Vernunft, welche in richtiger Konsequenz der Lehre von der intelligiblen Freiheit die Unmöglichkeit der irdischen Vergeltung behauptet.

[4]) Die von Hegel behauptete Notwendigkeit des Unrechts (Grundl. d. Philosophie d. Rechts, W. W. VIII., § 82, S. 123, § 97, S. 132), welche dem Verbrecher wenigstens den süßen Trost läßt, durch seine Untat die dialektische Entwickelung des Rechts gefördert zu haben, ist weiter nichts als eine Abstraktion aus dem einfachen sozialpsychologischen Faktum, daß die der Übertretung einer Rechtsbestimmung folgende Reaktion gegen den Übertreter die Achtung oder Furcht vor der Rechtsnorm erhöht.

Leben nur mittelst der Brille des Begriffes zu betrachten, dem muß mit psychologischer Notwendigkeit das Abstrakte zu einer immer konkreter werdenden Existenz heranwachsen. Die andauernde Beschäftigung mit dem rein Formalen verleitet leicht zu dem Glauben, nur in ihm die Wirklichkeit der Dinge zu suchen und die Inkongruenz des Realen mit dem durch die Idee Geforderten den dunklen Mächten des Zufalles und der Unvollkommenheit menschlicher Institutionen zuzuschreiben. So ist die Jurisprudenz dasjenige wissenschaftliche Gebiet, auf welchem Hegel bis in die Gegenwart verhältnismäßig den stärksten Einfluß bewahrt hat, während für die anderen Disziplinen die Wirkung des gewaltigsten Systems, das der deutsche Idealismus produziert hat, doch schon großenteils der Geschichte angehört.

Als praktisches Prinzip zur Bestimmung der Strafgröße hat Hegel den Wert angegeben, den das Verbrechen besitzt und der in einen gleich großen Strafwert umgesetzt werden soll. Daß solche absolute Werte im Felde der Endlichkeit nicht aufzufinden sind und hier nur eine perennierende Annäherung möglich ist, erkennt er selbst an[5]) und unterläßt es daher, die Strafwerte zu bestimmen. Damit war dem Juristen und Philosophen Gelegenheit gegeben, einerseits an die historische Entwickelung der Strafrechtsbegriffe anzuknüpfen, andererseits mit der Strafe praktische Zwecke zu verbinden. Aber sie hielten an den Worten des Meisters fest, daß in der Theorie der Strafe der Verstand nicht ausreiche, sondern es wesentlich auf den Begriff ankomme.[6]) So wird von ihnen, und nicht von ihnen allein, sondern auch von vielen, die anderen philosophischen Anschauungen huldigen, nach dem reinen Begriffe der Strafe gesucht, an dem diese ihre eigentliche Wesenheit besitzt, nach dem *nomen*, welches entweder *ante rem* erst die Wirklichkeit hervorbringt, oder wenigstens *in re* als die belebende und bewegende Essenz steckt. Der eine findet diese Essenz in der Wiederherstellung

---

[5]) A. a. O., § 101, S. 138.
[6]) A. a. O., § 99, S. 133.

des verletzten Rechts, in der Tilgung der Schuld an und im Verbrecher; der zweite läßt die Idee, daß die Unverletzlichkeit des Rechts durch die Strafe aufgezeigt werden müsse, erst als das Resultat der historischen Entwickelung hervortreten; ein dritter erkennt den Kern der Strafe in der Vernichtung der Herrschaft, welche der Verbrecher durch seine Untat aufgerichtet hat; ein vierter in der gerechten Reaktion, welche die als ein Individuum aufgefaßte Menschheit für ihre Sünden erfährt usw. Dieses Suchen nach der Idee der Strafe erinnert lebhaft an die Anstrengungen der deutschen Naturphilosophie am Anfange des vorigen Jahrhunderts, das Wesen der Naturprozesse und Naturkräfte, z. B. des Chemismus, der Elektrizität, des Lichtes usw. begrifflich festzustellen. Denn hier wie dort wurde nicht die Erfahrung um Aufschluß befragt, sondern es der Phantasie überlassen, die Erscheinungen nach ihren willkürlichen Einfällen zu meistern oder unvollkommene Induktionen zu philosophischen Prinzipien zu erheben.

Eine solche unvollkommene Induktion liegt auch jenen weitverbreiteten Vorstellungen von Aufhebung und Wiederherstellung des Rechts zugrunde. Das Verbrechen erzeugt in der Gesellschaft das Gefühl der Rechtsunsicherheit und die Empörung über die Übertretung einer Rechtsnorm. Durch die Strafe, welche dem Verbrecher zuteil wird, kehrt das Gefühl der Sicherheit und Ruhe zurück. Es haben also zwei sozialpsychologische Prozesse stattgefunden, der eine durch das Verbrechen, der andere durch die Strafe hervorgerufen, welche sich im großen und ganzen in ihren Wirkungen kompensieren. Da entsteht denn der Schein, als hätten diese Vorgänge nicht in dem Gemüte der Menschen, sondern in den Begriffen an sich ihre Wirklichkeit, und so liegt denn unter den hochklingenden spekulativen Phrasen eine gemeine empirische Tatsache verborgen. Nun ist die Funktion der Strafe, wie wir später sehen werden, durchaus nicht auf die erwähnte psychologische Kompensation beschränkt und außerdem nicht das ausschließliche Mittel, um die durch das Verbrechen

hervorgerufenen Wirkungen wettzumachen. Wenn der Missetäter dem Arme der Gerechtigkeit entrinnt, so übernimmt es die Zeit, die vom Unrecht geschlagenen Wunden zu heilen. Die Erinnerung an das Verbrechen entschwindet nach und nach aus dem Bewußtsein des Menschen und damit fallen auch die schädlichen Folgen weg, die es für die Rechtsordnung hat. Da ein Teil der Delikte, und vielleicht ein nicht geringer, entweder nicht zur Anzeige kommt oder durch die gelungene Flucht des Täters sich der Strafe entzieht, so wäre es sehr erwünscht, zu erfahren, wer denn in diesen Fällen das dialektische Geschäft der Wiederherstellung des Rechts zu übernehmen hat. Nach Hegel müßte hier das Recht hilflos in seinem Anderssein verharren, ohne je Aussicht zu haben, aus dem Stande der Nichtigkeit sich zur Wirklichkeit erheben zu können. Oder ist hier eine jener Tatsachen vorhanden, vor welchen der stolze Panlogismus zugunsten des alogischen Zufalls abdiziert?

Die Sophismen, mittelst welcher die Wissenschaft der Umkehr die Strafe als ein absolutes Gebot Gottes zur Offenbarung seiner Herrlichkeit nachweisen wollte, können hier füglich mit Stillschweigen übergangen werden, zumal diese Fassung der absoluten Theorie nur wenig Anhänger gefunden hat. Wichtiger als die theologische Form ist die ästhetische, unter welcher die Vergeltung als absolutes Strafprinzip sich darzustellen sucht.

Es ist unbestreitbar richtig, daß das Zurückfallen der Folgen einer Übeltat auf den Täter unser Wohlgefallen erregt. Die Übeltat zerrüttet durch die Erregung, welche sie hervorruft, die Harmonie unseres Wesens, der Anblick der Bestrafung stellt das gestörte Gleichgewicht unserer Natur wieder her. Treffend nennt daher Leibniz die Vergeltung: *rapport de convenance, qui contente non seulement l'offensé, mais encore les sages, qui la voient; comme une belle musique ou bien une bonne architecture contente les esprits bien faits.* Vor dem ästhetischen Auge erscheint die Vergeltung und die auf sie gegründete strafende und lohnende Gerechtigkeit als die, die

Gegensätze vereinigende, die Dissonanzen lösende, die ein ander widerstreitenden Einzelwesen zur Einheit des Kosmos zusammenfassende Macht. Daher sehen wir überall Gerechtigkeit walten, wo die Harmonie eines Ganzen durch den einzelnen gestört und dieser dafür zurückgedrängt wird; daher nennen wir es poetische Gerechtigkeit, wenn in der Tragödie das große Individuum, das sich gegen die objektiven Schranken seiner Individualität empört hat, im Kampfe mit den beherrschenden Mächten des Menschendaseins untergeht. Aber eine wissenschaftliche Betrachtung der Welt wird sich hüten müssen, in dem realen Geschehen unmittelbar die Verwirklichung einer ästhetischen Notwendigkeit zu suchen. Alle schöngeistigen Auffassungen der sozialen Probleme können zwar einem individuell-subjektiven, aber nicht dem allgemeinen objektiven Bedürfnisse nach Erkenntnis genügen. Die echte Wissenschaftlichkeit behandelt alle ihre Aufgaben, *„ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset“.*[7])

Dem ästhetischen Charakter seiner Ethik gemäß hat Herbart die strafende Vergeltung als ein absolutes Sollen hingestellt, welches aus dem ursprünglichen, nicht weiter reduzierbaren allgemeinen Geschmacksurteile folgt, wonach

[7]) Für eine solche ästhetische Auffassung der Vergeltung halte ich die von Merkel aufgestellte Theorie der vergeltenden Gerechtigkeit (s. Merkel, Kriminalistische Abhandlungen. Leipzig 1867, I., S. 104 ff.), nach welcher die Menschheit in ihren Schicksalen den Lohn ihrer Tugenden und ihrer Sünden durch die Geschichte erhält und auch die menschliche Strafgerechtigkeit unbewußt dazu dient, die Reaktion des „großen Lebendigen“ auf seine Taten zu vollziehen. Mit spekulativen Dogmen pflegt es wie mit religiösen zu gehen. Sind sie in ihrer ursprünglichen Form nicht mehr haltbar, so werden sie umgedeutet, bis sie einen brauchbaren Sinn bekommen. Einer anderen Umdeutung der Vergeltung begegnet man bei v. Bar, der sich von dem Glauben an die absolute Notwendigkeit der strafrechtlichen Vergeltung zu befreien gewußt hat: „Es wird nicht sowohl dem Verbrecher vergolten, als daß er selbst zu vergelten hat, was er früher zur Entwickelung der Menschheit nicht beigetragen, oder wenn man den Ausdruck lieber will, der Entwickelung in den Weg gelegt hat.“ Die Grundlagen des Strafrechts. Leipzig 1869, § 15.

die durch das Unrecht hervorgerufene Ungleichheit zwischen Verletzer und Verletztem ein Mißfallen hervorruft. Bekanntlich hat Herbart die Aufzeigung der ethischen Ideen für die letzte Grenze in der Forschung nach dem Wesen des Sittlichen erklärt. Wenn wir uns aber durch sein unmotiviertes Machtgebot nicht abhalten lassen, noch einen Schritt weiter zu gehen, so finden wir wieder jene oben erwähnte psychologische Tatsache, welche Hegeln als Substrat seiner dialektischen Bestimmung der Strafe gedient hat. Und diese psychologische Tatsache hinwieder entspringt dem allgemeinen organischen Grundtriebe der energischen Reaktion auf äußere Störungen, so daß die vermeintliche ethische Idee zuletzt im Physischen endigt.

Der innige Zusammenhang der Vergeltungsidee mit unserer Organisation und Erziehung ist nicht der einzige Grund, weshalb sie eine so hervorragende Rolle in den modernen deutschen Theorien der Strafe spielt. Auch abgesehen von der angeblichen absoluten ethischen Forderung, der sie entspringen soll, wird eine Reihe von Hypothesen angeführt, um sie für die einzig mögliche sittliche Grundlage der Strafe zu erklären. Der vergeltende Charakter der Strafe soll allein die auch im Verbrechen vorhandene Menschenwürde wahren, während die sogenannten relativen Theorien den Menschen zu einem Mittel für die Gesellschaftszwecke herabsetzen und ihnen seine sittliche Selbständigkeit, seine Persönlichkeit zum Opfer bringen. Die Vergeltung soll es ferner sein, welche dadurch, daß sie die innere Gleichheit von Verbrechen und Strafe fordert, das gerechte Maß in die Strafe bringt, welches sonst der Willkür preisgegeben ist. Die Vergeltungsidee allein soll es dem Verbrecher ermöglichen, die Strafe als eine gerechte, ihm als Konsequenz seiner Tat zukommende zu empfinden.

Nach der absoluten Theorie besteht das Wesen der Strafe auch darin, daß sie nicht ein Mittel zu einem Zwecke ist, sondern selbst einen letzten Zweck darstellt. Sie ist „Selbstzweck“, mit welchem wohlklingenden Namen deutsche Spe-

kulation gar manches Ding beehrt hat, um es als etwas ganz besonders Hohes und zu Ehrfürchtendes zu bezeichnen. Unter den vielen Mäntelchen, hinter welchen metaphysischer „Tiefsinn“ sein wissenschaftliches Unvermögen zu verbergen sucht, ist der „Selbstzweck“ eines der beliebtesten und gesuchtesten. Sittlichkeit, Staat, Persönlichkeit, Organismus, Strafe usw. werden unter diesen Begriff gebracht, der an wissenschaftlicher Schärfe in der *causa sui* eine ebenbürtige Schwester hat.

Dieser angebliche Charakter der Strafe als einer ihren Endzweck in sich tragenden Handlung wird von Kant dadurch motiviert, daß sie die Erfüllung eines kategorischen Imperativs ist, also nur um des Sittengesetzes willen stattzufinden habe, bei Hegel hingegen durch ihre Aufgabe, die Nichtigkeit des im Verbrechen sich manifestierenden Willens darzutun. Nach dem letzteren wird der Verbrecher unter das Gesetz, das er selbst durch seine Handlung aufgestellt hat, subsumiert, er wird dadurch, daß die Strafe als sein eigenes Recht enthaltend angesehen wird, als Vernünftiger geehrt; diese Ehre wird ihm nicht zuteil, wenn er als Mittel für die Gesellschaftszwecke benutzt wird.

Nach dem oben dargelegten Wesen der Vergeltung ist es klar, daß auch sie die Strafe zu einem Mittel zur Erreichung eines sozialen Zweckes macht, nämlich der Beruhigung der durch das Verbrechen hervorgerufenen allgemeinen Erregung. Nur dadurch, daß man die Vergeltung als ein Gebot auffaßt, welches Gott oder die Vernunft, oder das innere Bewegungsgesetz der Idee diktiert, kann der Schein entstehen, daß die Strafe das letzte Glied in der Reihe der Zwecke sei, und daß sie gegen den Verbrecher einer höheren Notwendigkeit gemäß handle, welche diesem etwas zukommen läßt, das ihm nach der absoluten, transzendenten Ordnung der Dinge gebührt. Der strafende Staat ist in dieser Auffassung Mandatar einer höheren Macht und nicht seinen irdischen, sondern jenen ewigen, an sich seienden Zwecken genügt er, indem er die Vergeltung ausübt. Die unendliche Bedeutung der Persönlichkeit, der absolute Wert des Individuums wird

nur dadurch anerkannt und gewahrt und deshalb ist die Vergeltung die einzige sittliche Basis der Strafe.

Nun lehrt eine, wenn auch nur oberflächliche Betrachtung der Geschichte, daß der selbständige Wert der Einzelpersönlichkeit eine Größe ist, welche von dem gesamten Kulturzustande eines Volkes bedingt ist, über die sich so wenig etwas Absolutes aussagen läßt, wie über irgendeine Tatsache historischer Natur. In einem entwickelten Gesellschaftszustande kommt dem einzelnen Gliede natürlich eine größere Selbständigkeit zu, als in einem niedrigstehenden, wo die einzelnen sozialen Organe sich noch nicht gehörig differenziert haben. Das Maß selbständiger Bedeutung, welches die Gesellschaft dem einzelnen zuerkennt, ist das Produkt langer und schwerer historischer Arbeit und die höchste Blüte einer jeden Kultur, läßt sich aber durchaus nicht aus der reinen Vernunft ableiten. Um der Forderung des fortgeschrittenen ethischen Bewußtseins zu genügen, welches auch im Verbrecher die selbstberechtigte Persönlichkeit respektiert haben will, haben die Konstruktoren der absoluten Theorie die Strafe gleichsam den Sphären menschlicher Bedürftigkeit entrückt und glaubten dadurch die Menschenwürde am besten gewahrt zu haben. Allein das mit steigender Zivilisation steigende Zartgefühl und Mitleid, die wachsende Einsicht in die Bedeutung der Strafe in dem Leben der Gesellschaft haben die Menschenwürde der Verbrecher zu viel realerer Geltung gebracht, als dies durch den ganz abstrakten, ganz jenseitigen Begriff der Vergeltung hätte geschehen können.[8] Ist es denn übrigens des Menschen würdiger, wenn er einem metaphysischen Begriff geopfert wird, als wenn gegen ihn in vernünftiger Berücksichtigung der Gesellschaftszwecke

[8]) Merkel, a. a. O. S. 113, führt eine Reihe moderner strafrechtlicher Maßregeln an, welche angeblich dem Vergeltungsgedanken entsprungen sind, die aber alle ganz gut aus den im Texte erwähnten Momenten abgeleitet werden können. Die Vergeltung ist als ein Absolutes das Starre, sich ewig gleich Bleibende, aus dem eine historische Bewegung, wie sie im Strafrechte stattfindet, nicht erklärt werden kann — außer mittelst des dialektischen Apparats.

verfahren wird, zu welchen jeder ohne Unterschied, sogar unter Umständen mit Aufopferung seiner Person beizutragen hat? Dic wahre Bedeutung der Strafe kann erst erkannt werden, wenn man weiß, daß die Gesellschaft das Prius des zivilisierten Individuums ist.

Wie unfruchtbar es ist, transzendente Prinzipien in die Beurteilung realer Verhältnisse einzuführen, zeigt die Anwendung der Vergeltungsidee auf das Maß der Strafe. Sie soll es sein, die ein bestimmtes Maß fordert, die es verhindert, „daß dem Rechtsverletzer ein größeres Übel widerfahre, als er verdient" hat. Allein um dieser Forderung zu genügen, müßte uns die Fähigkeit eines absoluten, unfehlbaren Wissens innewohnen. Wir müßten an einem untrüglichen Maßstabe Schuld und Strafe messen, eine Aufgabe, die der Shyloks verwandt ist, nicht ein Gran mehr oder weniger, als ihm nach dem Schein gebührt, aus dem Fleische des Schuldners zu schneiden.[9]) Nach der Anschauung mancher soll die Vergeltung wenigstens das mäßigende Element in der Strafe sein und im Laufe der historischen Entwickelung endlich die wahren Werte des Verbrechens zum Ausdrucke bringen. Aber auch das ist eine Täuschung. Wenn wir den Vergeltungstrieb psychologisch und historisch zergliedern, so finden wir einerseits den ursprünglichen auf Vernichtung des Verletzers gerichteten egoistischen Rachetrieb und andererseits die bei

---

[9]) Ein unbewußtes Eingeständnis der praktischen Unbrauchbarkeit der Vergeltungsidee bei Bestimmung des Strafmaßes ist die Bernersche, von einem unrichtigen physikalischen Gleichnisse (Wasser verändert sich bei jeder Temperatur in Dampf, nicht erst bei Siedehitze!) begleitete Theorie eines Maximums und Minimums der Strafe, zwischen welchen die Gerechtigkeit sich frei bewegen könne. Lehrbuch des deutschen Strafrechts, 5. Aufl., S. 34. Das heißt doch nur, daß wir mit unseren groben Werkzeugen die unendlich feinen Unterschiede der Schuld nicht fühlen und noch weniger zum Ausdrucke bringen können. Über das Verhältnis der vergeltenden Gerechtigkeit zur Strafzumessung sind feine psychologische Bemerkungen bei v. Holtzendorff, das Verbrechen des Mordes und die Todesstrafe. Berlin 1875, 19. Kap., wo auch mit Recht der wechselnde Wert der Rechtsgüter hervorgehoben wird.

fortschreitender Kultur sich immer stärker entwickelnden altruistischen Neigungen, deren Objekt selbst jene Mitglieder der Gesellschaft sind, welche deren Rechtsgrundlage anzutasten wagen. Je höher das Durchschnittsmaß des Altruismus steigt, je weiter also der brutale Rachetrieb zurückgedrängt wird, desto milder werden die Anforderungen der Vergeltung. Ja man kann behaupten, der Gang der historischen Entwickelung strebe dahin, den Vergeltungstrieb gänzlich aufzuheben, so daß zuletzt nur jene allgemeine Mißbilligung übrig bliebe, in welcher v. Bar den Kern der Strafe erblickt.[10]) In der konsequenten Ausmalung eines Idealmenschen hätte der Vergeltungstrieb keinen Platz mehr und die idealsten Menschen, welche uns die Geschichte zeigt, haben ihn nicht gekannt. Das Evangelium befiehlt, die zu lieben, die uns hassen; Plato erklärt es für tierische Unvernünftigkeit, den Verbrecher wegen des vergangenen Unrechts zu strafen; für den Weisen Spinozas bildet menschliche Schlechtigkeit, wie irgendein Naturereignis, nur den Anlaß, über ihre Ursachen nachzudenken und durch deren Erkenntnis jede Unlust zu ersticken und die reine Freude am Wissen herbeizuführen. Was den stets sich erneuernden Versuch veranlaßt, Schuld und Strafe in immer minutiöserer Weise gegeneinander abzuwägen, ist also die Gesamtheit der antiegoistischen Eigenschaften unserer Natur. Der einzige Punkt, durch welchen der Vergeltungstrieb einen bestimmten und dauernden Einfluß auf das *Quantum* und *Quale* der Strafe ausüben kann, ist die ganz allgemeine Forderung einer den Unterschieden der subjektiven Schuld und der objektiven Verletzung proportionierten Strafe, so daß das empfindlichere Delikt schwerer geahndet wird, als das leichtere.[11]) Dieses Moment ist jedoch

---

[10]) Vgl. v. Bar, a. a. O. S. 70—72.

[11]) „Die Gerechtigkeit, welche niemals absolut ist, kann nicht mehr bedeuten, als daß in Gemäßheit des jeweiligen rechtlichen Entwickelungszustandes der einzelnen Völker das jeweilig schwerere Verbrechen mit einer schwereren Strafe bedroht sein muß, als das geringere Vergehen." v. Holtzendorff, a. a. O. S. 223.

ein ganz formales und hat auf den realen Inhalt der Strafe keinen Einfluß. Es kann überhaupt nicht oft genug wiederholt werden, daß wir *a priori*, d. h. aus der allgemeinen menschlichen Natur höchstens das Formale des Erkennens und Handelns deduzieren können, die materiale Erfüllung jener ursprünglichen Formen ist nur empirisch erkennbar.

Die Behauptung, daß nur der Charakter der Strafe als Vergeltung dem Verbrecher selbst gegenüber eine sittliche Rechtfertigung des gegen ihn geübten Zwanges darbiete und er nur dadurch in die Lage gesetzt sei, den ethischen Wert der Strafe zu empfinden und das Unrecht auch innerlich, in seinem Willen, aufzuheben, leidet an einer *petitio principii*. Es muß erst der strikte Nachweis geführt werden, daß die Auffassung der Strafe als einer Vergeltung von Seite der Strafenden und des Bestraften die einzige sittliche ist. Wenn man zu der Einsicht gelangt, daß die Gesellschaft die Erzeugerin aller sittlichen Pflichten ist und daß die Individuen nicht ohne sie, noch sie ohne die Individuen existieren kann, so ist die Ansicht, daß jeder sich so viel Zwang gefallen lassen muß, als die Existenzbedingungen der Gesellschaft erfordern, mindestens eben so sittlich, wie irgendwelche in einem spekulativen Luftschlosse thronende Idee. Was für einen Wert der Verbrecher der Strafe zumißt, wird von seiner intellektuellen und ethischen Bildungsstufe abhängen. Wenn sie überhaupt eine sittliche Wirkung auf ihn hervorbringt, wird sie sich seiner Reflexion darstellen als göttlicher Lohn seiner Tat, als Buße, die sein Vergehen tilgt, als Mittel, die verlorene Achtung der Mitbürger wiederzugewinnen usw. Alle diese Auffassungen sind subjektiv berechtigt, aber daraus einen wissenschaftlichen Schluß auf den Charakter der Strafe ziehen, hieße doch den gemeinen Menschenverstand zum Richter in einer Frage machen, in welcher er nicht kompetent ist. Es mag von großer praktischer Bedeutung sein, dem Verbrecher eine seinem ethischen Bewußtsein entsprechende Ansicht von der Strafe beizubringen, und gewiß wird in diesem die von der Religion genährte Vergeltungsidee im

Durchschnitte die größte Rolle spielen, aber wissenschaftliche Erkenntnis kann nicht bei der populären Auffassung eines Dinges in die Schule gehen. Dem naiven Verstande erscheint ja auch Ton und Farbe als etwas außer ihm real Existierendes, während für die Wissenschaft nur Luft- und Ätherschwingungen vorhanden sind. Der Verbrecher mag sogar von seinem sittlichen Standpunkte aus die Strafe als ein ihm notwendig als Frucht seiner Tat Zukommendes fordern, das beweist doch nur, daß er sich durch Erleiden der Strafe mit seinem Gewissen abfinden zu können glaubt. Wird die Strafe einer sittlich besseren Natur, wenn sie einmal in einer schwachen Stunde gefehlt haben sollte, die quälende Reue über das begangene Unrecht wegnehmen können?

Von den Einwendungen, welche gegen die Vergeltung als absolutes Strafprinzip erhoben werden, wollen wir noch zwei besonders wichtige anführen: sie teilt dem Menschen göttliche Rechte zu und läßt ihn gleichsam mit dem Himmel Halbpart machen; sie vermag es nicht zu begründen, warum nur gewisse Klassen von Unsittlichkeiten gestraft werden sollen, während andere straffrei ausgehen.

Wenn wir der absoluten Theorie eine eingehendere Betrachtung gewidmet haben, so geschah es nicht nur wegen der bedeutenden Autoritäten, welche sie entweder zum ausschließlichen Prinzip der Strafe oder doch zum Mittelpunkte gemacht haben, um den die sozialen Strafzwecke zu gruppieren sind, sondern hauptsächlich darum, weil in der Idee der vergeltenden Strafe ein Wahrheitskern enthalten ist, den wir schon teilweise im vorangehenden aufgedeckt haben und dessen Bedeutung für die richtige Erfassung der Strafe wir weiter unten würdigen werden.

Für die Anhänger der absoluten Theorie ist die Rechtmäßigkeit der Strafe unmittelbar in dem Gebote der höheren ethischen Macht begründet, welche sie zu vollziehen heißt. Die anderen Theorien suchen nach einem Rechtsgrunde, aus dem der Staat die Sanktion für die Ausübung seiner strafenden Tätigkeit schöpft. Hier sind nun zwei Wege möglich.

Entweder man nimmt an, daß durch das Verbrechen ein Verhältnis zwischen dem Verbrecher und dem Staate geschaffen werde, welches diesem gestattet, einen in der Rechtsordnung bereits begründeten allgemeinen Rechtssatz auf jenen zur Anwendung zu bringen, oder man leitet die Befugnis, zu strafen, aus einem über dem positiven Rechte stehenden Prinzip her, von welchem das erstere seine unverbrüchliche Geltung erhält. Die erste Klasse teilt mit der absoluten Theorie das Bestreben, das Wesen der Strafe in einem Begriffe zu suchen, nur tritt ein juristischer Begriff an Stelle eines spekulativen. Sie erfaßt die Strafe als Ausübung des Not wehrrechtes des Staates gegen den einzelnen, als Vergütung des durch das Verbrechen angerichteten Schadens, als Leistung, durch welche der Verbrecher von den Folgen des Bruches des Vertrages, auf welchem die Rechtsgenossenschaft beruht, befreit wird usw. Alle diese Theorien beruhen jedoch zum großen Teile auf Fiktionen und leiden an dem gemeinsamen Fehler einer jeden Konstruktion des Wirklichen aus Begriffen, daß die breite Fülle des ersteren sich nicht in die spröden Formen des letzteren pressen läßt. Zudem wird der Begriff, welcher das Wesen der Erscheinungen konstituieren soll, meistens nicht aus den Tatsachen heraus-, sondern in sie hineingelesen. Auch hier spielt, wie bei dem Suchen nach absoluten Ideen, die unvollkommene Induktion eine große Rolle. Der aus einzelnen Fällen gewonnene Satz wird *per analogiam* auf alle übrigen angewendet, und da geht es natürlich nicht ohne wenigstens unbewußte Verdrehung ab. Auch hier wird der gefährliche Irrtum begangen, Begriffe, die einige ähnliche Merkmale darbieten, für identisch zu halten.[12])

---

[12]) Ein Beispiel einer solchen auf unvollkommener Induktion und scheinbarer Analogie beruhenden Auffassung ist die (unter Fichteschem Einflusse stehende) Deutung Heinzes, welche die Strafe als eine Leistung erklärt, welche die durch das Verbrechen entstandene Ungleichheit wieder aufhebt. (Vgl. v. Holtzendorff, Handbuch des deutschen Strafrechtes. I. Bd. S. 321 ff.) „Freilich hat die jetzt übliche Freiheitsstrafe den Begriff der ‚Strafleistung‘ verdunkelt“ (ebd. S. 322). Wenn man die Instanzen

Die Ableitung der Berechtigung der Gesellschaft, zu strafen, aus einem nicht bereits in der bestehenden Rechtsordnung enthaltenen Prinzipe, hat zwei Möglichkeiten. Entweder erhält die Gesellschaft die Strafbefugnis von einer über ihr stehenden Macht, die überhaupt die Quelle alles Rechts bildet, oder sie fließt mit Notwendigkeit aus der Natur der Gesellschaft selbst, sodaß die Ausübung des Strafrechtes zu den Momenten zählt, durch welche sie ihre Existenz betätigt und erhält. Die erste Alternative ist transzendenter Art und nur auf dem Wege der Spekulation erkennbar. Aus der zweiten hat die Wissenschaft das Strafrecht zu erklären. In ihr liegt auch der reale Kern aller möglichen Deduktionen der Strafberechtigung.

Alle Gebote und Verbote setzen eine gebietende und verbietende Macht voraus. Alle Gebote und Verbote können fließen aus reiner Willkür dieser Macht oder aus deren notwendigen Zwecken. Willkür oder die notwendigen Zwecke einer gebietenden und verbietenden Macht sind die letzten möglichen Quellen aller Sitten- und Rechtsgesetze. Wenn man bei einem bestimmten Gebote nach der gebietenden Macht fragt, sodann von welcher Macht jene ihre Befugnis zu dem Gebote erhalten hat, hierauf nach dem Rechtsgrunde, aus dem die zweite Macht die Sanktion ihrer Tätigkeit herleitet usw., so kann offenbar dieser Regreß der Rechtsgründe nicht ins

---

gegen eine Theorie einfach als „Verdunkelungen" der Begriffe abweisen könnte, dann wäre das Aufstellen von Konstruktionen um ein gut Stück leichter gemacht. Übrigens beruhen Ausstoßung und die durch eine Strafleistung wieder aufzuhebende Rechtsminderung des Verbrechers — nach Heinze die beiden Grundformen der Strafe — psychologisch in letzter Instanz auf dem Vergeltungstriebe. Ohne diesen kämen wir gar nicht dazu, gegen den Rechtsgenossen wegen seines Unrechtes eine energische Reaktion zu fordern, sondern wir würden das Verbrechen als ein zu verhütendes Naturereignis betrachten. Jede praktische Forderung muß sich zuletzt auf einen menschlichen Trieb zurückführen lassen. Auch der zivilrechtliche Entschädigungszwang, nach dessen Analogie Heinze den Strafzwang konstruiert, hat seinen psychologischen Entstehungsgrund in dem Rache- oder Vergeltungstriebe, wie uns ja die Anfänge aller Rechtsentwickelung deutlich lehren.

Unendliche fortgehen, sondern wir kommen endlich zu einem letzten Grunde des Rechtes, der nicht mehr Recht, sondern nur ein Faktisches sein kann.

Alles Gebieten und Verbieten setzt aber ferner eine intelligente Macht voraus, weil die Funktionen des Gebietens und Verbietens nur als Handlungen einer Intelligenz denkbar sind. Nun kennt die empirische Wissenschaft außer der Gesellschaft und ihren Gliedern keine intelligente Macht. Für eine wissenschaftliche Ableitung des Rechts kann also nur in der Gesellschaft der letzte Grund desselben zu finden sein. Nach dem Gesagten ist es klar, daß die Ableitung des positiven Rechts nicht wieder aus einem Rechte erfolgen kann, sondern nur entweder aus der Willkür der rechtssetzenden Gesellschaftsglieder oder aus Postulaten, die in den faktischen Zuständen der Gesellschaft begründet sind. Will man das Faktische, welches dem Rechte zugrunde liegt, selbst wieder als Recht auffassen, so wird man unausweichlich zu dem Gedanken des Spinoza getrieben, daß das natürliche Recht eines jeden mit seinem Können identisch sei, wobei der prinzipielle Unterschied zwischen Sein und Sollen gänzlich verwischt ist.

Das aus der reinen Willkür hervorgehende Recht ist jedoch nur seiner formalen Seite nach ein solches; dem materialen Grunde nach ist das Recht nur dann vorhanden, wenn es sich nach der konkreten Beschaffenheit der Gesellschaft richtet. Die Beschaffenheit der Gesellschaft hat aber eine doppelte Seite. Subjektiv wird sie gebildet durch die psychologischen Zustände der Individuen, objektiv durch die Gesamtheit aller und die Existenzbedingungen der Gesamtheit. Jede Ableitung eines bestimmten Rechts hat daher nachzuweisen, daß es der subjektiven und objektiven Beschaffenheit der Gesellschaft entspricht. Das ist das Kriterium, an dem das geltende Recht seine höhere Berechtigung zu prüfen hat.

Wenden wir diesen Satz auf die Frage nach der Berechtigung der Strafe an, so finden wir erstens, daß die sub-

jektive Beschaffenheit des Menschen die Strafe fordert und zu aller Zeit gefordert hat. Wir haben bereits den mächtigen Trieb kennen gelernt, der den Menschen zu einer Reaktion gegen den Übertreter der Rechtsnormen hindrängt. Selbst die wenigen edlen Geister, welche sich von der Herrschaft des Vergeltungstriebes zu befreien gewußt hatten, haben die Forderung eines energischen Einschreitens gegen die Urheber des Unrechts erhoben, wenn sie auch diesem Einschreiten nicht repressive, sondern präventive Zwecke setzten. Die menschlichen Gefühle können sich, je nach der sittlichen Stufe des Zeitalters, gegen eine oder die andere Form der Strafe erklären, aber die Strafe schlechthin ist noch zu keiner Zeit und von keinem Volke mißbilligt worden. So viel auch über das Problem der Strafe geschrieben und gedacht wurde, so ist doch von niemand eine Ansicht aufgestellt worden, welche die Berechtigung der Strafe überhaupt negiert hätte. Theoretische Differenzen herrschen bloß bei der Begründung, Form, Anwendung und Zweck der Strafe, aber das Prinzip selbst war stets über jeden Streit erhaben.

Der Grund hiervon ist, daß zweitens die objektive Notwendigkeit der Strafe als einer den gesellschaftlichen Zwecken entspringenden Funktion überall, wo das soziale Leben über die primitivsten Anfänge hinausgewachsen ist, dunkel geahnt oder klar erkannt wird. Die soziale Bedeutung der Strafe kann man ermessen, wenn man den Verlauf des Lebens der Gesellschaft zu konstruieren versucht, nachdem man sie hypothetisch ihre strafende Tätigkeit einstellen läßt. Die Folgen eines solchen Schrittes wären: erstens eine mit rapider Schnelligkeit sinkende Achtung vor dem Gesetze, dann eine Entfesselung der bösen Leidenschaften derjenigen, welche nur durch die Furcht vor dem Gesetze innerhalb der Schranken der Rechtsnormen zurückgehalten werden, endlich die Wiedererweckung des primitivsten rechtlichen Zwangsmittels, der Selbsthilfe und der primitivsten Reaktion auf die psychologischen Folgen des Unrechts, der Rache. Die destruktiven Kräfte, die in der Gesellschaft aufgespeichert

sind und nur des günstigen Momentes harren, um hervorzutreten, würden ihre schädliche Wirkung in stets wachsender Progression äußern. Ein unverhältnismäßig großer Teil der sonst anderen, produktiven Zwecken gewidmeten Tätigkeit der Bürger würde auf die Abwehr von Rechtswidrigkeiten gerichtet sein. Der allgemeine Wohlstand würde sich vermindern, der ethische Durchschnitt stetig herabsinken, die soziale Spann- und Tatkraft gelähmt, die gesamte Kulturarbeit nach und nach vernichtet werden. Das ist der apagogische Beweis für die objektiv-soziale Notwendigkeit, also die Rechtmäßigkeit der Strafe. Sie ist ein Mittel, das die Gesellschaft anwenden muß, um die Bedingungen ihrer Existenz und Tätigkeitsformen zu erhalten. Erhaltung und Fortschritt der Kultur ist undenkbar ohne größtmögliche Reaktion gegen alle Störungen im Leben der Gesellschaft. Und da Erhaltung der Existenzbedingungen der Gesellschaft als das objektive Moment des ethischen Minimums nachgewiesen wurde, so ist vom sozialethischen Standpunkte die Rechtmäßigkeit und damit die Sittlichkeit der Strafe dargetan.

Wenn wir somit die Strafe als begründet in der konstanten subjektiven und objektiven Beschaffenheit der Gesellschaft nachgewiesen haben, so ist es andererseits unmöglich, aus diesen Momenten einen konkreten Inhalt der Strafe abzuleiten. Ein solcher wird sich richten müssen nach dem historisch in stetem Wechsel begriffenen Zustande eines bestimmten Gesellschaftskörpers. Den sich verändernden subjektiven und objektiven Bedürfnissen eines Volkes wird, wie jedes soziale Produkt, auch die Strafe entsprechen müssen. Doch lassen sich auch hier, entsprechend der stetigen Entwickelung sozialer Zustände, bestimmte Gesetze des Fortschritts entdecken. Es sind dies im wesentlichen folgende.

Je weiter die Kultur fortschreitet, je inniger also die Wechselbeziehungen der einzelnen sozialen Glieder werden, desto stärker werden Störungen, welche ein Individuum in seiner rechtlichen Existenz erleidet, als Störungen der Gesamtheit empfunden, desto mehr verlieren die Reaktionen gegen

diese Störungen den individuellen Charakter und nehmen einen sozialen an. Bei minder entwickelten Völkern ist das Strafrecht noch innig mit dem Privatrecht verbunden; erst nach und nach löst es sich von diesem als ein selbständiges Gebiet los, hauptsächlich unter Mitwirkung der Religion, indem die soziale Störung auf den göttlichen Willen projiziert wird und in dessen Namen die Reaktion fordert. Mit dem Fortschritte der Zivilisation kommt ferner die Innerlichkeit der Individuen zu immer größerer Geltung. Erst auf einer gewissen Höhe der Kulturentwickelung erhält der Mensch die Fähigkeit, sich in eine von ihm verschiedene Persönlichkeit hineinzudenken und deren Handlungen objektiv zu beurteilen. Dem Urmenschen ist seine eigene Persönlichkeit ausschließlich zu Recht bestehend, er erkennt in allen andern fast nur Objekte, in denen Subjektivität nur insoweit vorhanden ist, als sie mit der seinigen übereinstimmt. Diese seine Subjektivität sieht er in alle Dinge hinein, die ihn umgeben, mit ihr belebt er das Leblose und bildet sich Götter. Aber selbst der Fetisch, den er nach seinem Ebenbilde geschaffen, sinkt zum bloßen Objekt für ihn herab, wenn er sich ihm feindlich gezeigt hat. Erst durch die wachsende Macht der Erkenntnis einerseits und des Altruismus andererseits kommt er zur Erkennung und Anerkennung einer von der seinen verschiedenen Innerlichkeit. Die Reaktion gegen das Unrecht kümmert sich daher ursprünglich gar nicht um das subjektive Moment in ihm. „Es ist jene ursprüngliche Einseitigkeit des Rechtsgefühles, die sich bei Individuen und Völkern in gleicher Weise wiederholt, bei der das Rechtsgefühl noch zusammenfällt mit dem Gefühl des eigenen Rechts und das Unrecht nur seiner Wirkung nach empfunden, nicht seiner Ursache nach gewürdigt wird.“[13]) Sobald Intelligenz und Altruismus die Anerkennung subjektiver Unterschiede des Unrechts herbeiführen, tritt ein neues Moment in das Rechtsbewußtsein ein — die Schuld. Damit ist ein neuer Maßstab für die Werte des Unrechts und der Reaktion gegen das Unrecht

[13]) Jhering, Geist des römischen Rechts. 2. Aufl., I. Teil. S. 127.

gegeben. Bisher ist die objektive Größe der Verletzung und deren Empfindungsgröße in dem Verletzten die Skala, an der die Größe des Unrechts gemessen wird. Nun kommt hinzu die neu erworbene, mit der Zunahme der Zivilisation sich immer höher entwickelnde Fähigkeit die subjektiven Unterschiede des Unrechts in dem Verletzenden wahrzunehmen. Je stärker nun der Altruismus und die auf ihn gegründeten Reflexionen werden, desto mehr wächst das Bestreben, die Innerlichkeit des Menschen objektiv zu erforschen und aus ihr den Maßstab für dessen Beurteilung und die Grundsätze, nach denen er zu behandeln sei, zu nehmen. Der Kulturfortschritt auf allen Gebieten des Lebens der Gesellschaft ist begleitet von der stetigen Zunahme der Bedeutung und der Anerkennung der subjektiven Seite des Menschen. Die Kunst gipfelt zuerst in der Plastik, die ein Innerliches nur so weit zum Ausdrucke bringen kann, als es sich in den Formen des Körpers darstellt; sie schreitet fort zur Blüte der Malerei, der es durch die Unterschiede des Lichtes und der Farbe, durch die Möglichkeit größerer Mannigfaltigkeit der Komposition bereits gegeben ist, in ihren Gestalten die Fülle menschlicher Gefühle und Leidenschaften darzustellen; sie sucht endlich in der Gegenwart in den Tönen das unermeßliche Gebiet der vertieften modernen Subjektivität zu erfassen und zu gestalten. Die Literatur legt den weiten Weg von der naiven Erzählung äußerer Begebenheiten bis zu lyrischen Bekenntnissen des Subjektes und den feinen, fast zu feinen psychologischen Zeichnungen der Modernen zurück. Die Spekulation wird sich in ihrem historischen Verlaufe immer mehr des Subjektes als der Bedingung der Welt bewußt und sucht das Absolute endlich im Ich, oder in den logischen Formen oder im Willen oder in einer andern Weise aus dem Subjekte heraus zu erkennen. In der Wissenschaft gelangen zuerst die sich auf die äußere Natur beziehenden Wissenszweige zur Reife, während die den Menschen und besonders dessen psychische Seite betreffenden Disziplinen erst in späterer Zeit Gegenstand exakter Untersuchung werden. Die Staaten schreiten fort von Despotie,

Sklaverei, barbarischer Kriegsführung zur Anerkennung gleicher Rechte der Staatsbürger, ohne Rücksicht auf den Platz, welchen diese in der sozialen Ordnung einnehmen, und zur Behandlung aller Menschen nach einer deren selbständige Berechtigung als einzelne gegenüber dem Ganzen anerkennenden Norm. So wird der Spielraum der Subjektivität und damit der Persönlichkeit, welche nichts anderes ist, als die rechtlich anerkannte Subjektivität, mit zunehmender Kultur ein weiterer. Die wachsende Bedeutung der Persönlichkeit im Fortgange der Geschichte ist, wie wir schon oben angedeutet haben, eine notwendige Folge der sozialen Entwickelung. Denn alle Entwickelung besteht in der Zunahme der Kompliziertheit der in einem Körper vorgehenden Prozesse und in der sich stärker ausprägenden Individualität der einzelnen Glieder. Das zeigt sich z. B. bei Vergleichung eines Tieres niederer Ordnung mit einem höher ausgebildeten, oder bei demselben Organismus, wenn man seinen embryonalen und seinen Reifetypus zusammenhält. Während dort die einzelnen Organe und ihre Bedeutung oft nur nach dem eingehendsten Studium des ganzen Körpers erkannt werden, fallen sie hier unmittelbar ihr Wesen ausdrückend ins Auge. Das Maß selbständiger Bedeutung, welches die Gesamtheit einem jeden ihrer Mitglieder zuerkennt, steht also in geradem Verhältnisse zur Entwickelungsstufe der Gesellschaft. Je niedriger sie ist, desto größer der Zwang, dem das Individuum unterworfen ist, desto geringer dessen Berechtigung gegenüber den herrschenden Mächten. Je höher sie steht, desto umfangreicher der Teil der Individualität, welcher sich von der Gesamtheit loslöst und zu einer selbständigen Existenz verdichtet. Die atomistische Ansicht vom Staate und der Gesellschaft fragt nach den Gründen, durch welche ein Zwang gegen die ursprünglich als unbeschränkt zu denkende Persönlichkeit gerechtfertigt werden kann. Die Sozialwissenschaft fragt umgekehrt nach dem Maße von Freiheit, das die Gesellschaft dem ganz in sie versenkten Individuum zugestehen kann. Und damit befindet sie

sich in voller Übereinstimmung mit der Geschichte. Denn Freiheit bildet nicht den Anfangs-, sondern den Endpunkt der Geschichte. Durch harte Arbeit haben wir uns die ethischen Güter errungen, die unserem Bewußtsein so selbstverständlich erscheinen, als hätten sie stets zum Inventar der menschlichen Vernunft gehört. „Der Gedanke, daß der Mensch frei sei, ist schwieriger zu finden gewesen als der, daß die Erde sich um die Sonne bewege, für ersteren läßt sich kein Kopernikus nennen."[14])

Die fortschreitende Anerkennung der Subjektivität, welche eines der großen Resultate des historischen Prozesses bildet, drückt sich in der Geschichte des Strafrechts aus durch die Entstehung und Vervollkommnung des Begriffes der Schuld. Die erwachende Einsicht in die kausale Verknüpfung der Erscheinungen, das wachsende Verständnis des Wesens der eigenen und fremden psychischen Vorgänge veranlassen die Menschen, die inneren Prozesse, welche der Verübung eines Unrechts vorausgegangen sind, eingehend zu verfolgen. So gelangen sie endlich dahin, nur gegen die Folgen der unrechtmäßigen Handlungen eine Reaktion zu fordern, welche dem seiner selbst und seiner Beziehungen zur Gesamtheit bewußten normalen Individuum entspringen.[15]) Die äußere Verletzung wird immer mehr bloßer Erkenntnisgrund des Delikts, während dessen Realgrund immer mehr in den subjektiven Prozessen gesucht wird, die es zur Ausführung gebracht haben. Die Empfindung für die qualitativen und quantitativen Unterschiede in dem ethischen Werte der Handlungen wird immer feiner, das geistige Auge immer schärfer, welches nach und nach Differenzen wahrzunehmen imstande ist, die einer rohen Kulturepoche unmöglich zum Bewußtsein

---

[14]) Jhering, a. a. O., I., S. 103.

[15]) Treffend sagt v. Bar a. a. O. S. 66 von der rechtlichen Schuld: sie ist „nichts anderes als der Reflex der Störungen, welche das Gemeinwesen durch die Unsittlichkeit des Individuums erleidet, in dem handelnden Individuum selbst".

gebracht werden können. Den qualitativ und quantitativ sich differenzierenden Erregungen, welche das Unrecht hervorruft, korrespondiert eine entsprechende Spezifikation des Reaktionstriebes. So entsteht die Forderung einer nach Maßgabe des Quantum und Quale der Schuld individualisierten Strafe.

Die Spezifikation der Empfindungswerte des Unrechts hat aber noch eine andere Wirkung. Die verfeinerte Empfindung hat auch eine verfeinerte, d. h. ihrer Stärke nach verminderte Reaktion zur Folge. Denn die beiden Momente, welche die Differenzierung der Empfindung hervorbringen, beschränken notwendigerweise den Trieb, diese in eine Handlung gegen ihren Urheber umzusetzen. Wachsende altruistische Neigungen dämmen den Reaktionstrieb proportional ihrer Zunahme ein und Einsicht in die kausale Verknüpfung der verbrecherischen Handlung mit den ihr vorangehendenden psychischen Prozessen besänftigt die leidenschaftlichen Wirkungen. Die Reflexion über einen uns affizierenden Vorgang und die klare Erkenntnis seiner Ursachen zähmen den Affekt. Daß Erkenntnis die Leidenschaft zu vernichten strebt, ist ein psychologisches Axiom, auf welches einer der größten Denker das Gebäude seiner Ethik stützt und das in der sprichwörtlichen Form: *„Tout comprendre, c'est tout pardonner“* längst populär geworden ist.

Außer der Verminderung des Reaktionstriebs bringt aber fortschreitende Kultur auch eine größere Stabilität und Festigkeit der sozialen Ordnung mit sich. Diese setzt daher Angriffen, die gegen sie gerichtet werden, eine zunehmende Stärke entgegen. Die Störung, welche das Unrecht in der Gesellschaft hervorruft, steht im umgekehrten Verhältnisse zu der Höhe der Zivilisation. Je gesicherter die Rechtsordnung, je wahrscheinlicher die Reaktion gegen das Unrecht, desto geringer die soziale Erschütterung, welche die Folge der rechtswidrigen Handlung bildet, desto geringer auch die Stärke der Reaktion, welche nötig ist, um das gestörte Gleichgewicht wiederherzustellen. Ein drittes historisches Gesetz in der Entwickelung der Strafe ist daher die stetige Abnahme

des Strafquantums.[16]) Das Strafrecht ist vielleicht der beste Kulturmesser, den es gibt. Die gemeinsamen Interessen der Gesellschaft, der Wert der Persönlichkeit, die durchschnittliche Höhe der altruistischen Triebe, der Grad der intellektuellen Fähigkeiten, der psychologischen und sozialen Erkenntnis eines Volkes, die Sicherheit der Rechtsordnung und Rechtspflege, die Vollkommenheit der staatlichen Schutzmaßregeln gegen das Unrecht müssen in ihm ihren Ausdruck finden. Wenn uns die Geschichte von irgendeinem Volke nichts anderes bewahrt hätte als sein Strafrecht, so könnten wir daraus allein seine ethische und intellektuelle Kulturstufe bestimmen, wie der Naturforscher aus einem aufgefundenen Knochen den Bau eines untergegangenen Tieres zu rekonstruieren imstande ist.

Welche Bedeutung die Strafe im Leben der Gesellschaft hat, ist uns zum Teil schon aus dem Vorangehenden klar geworden. Wollen wir sie präzis bestimmen, so werden wir uns vor Augen zu halten haben, welches die möglichen Wirkungen des Unrechts sind. Wir haben im dritten Kapitel als solche gefunden: unmittelbare Verletzung eines rechtlich geschützten Gutes und die psychologischen Folgen der Normübertretung, nämlich: die durch eine Gutsverletzung hervorgerufene Erregung und daraus entspringender Reaktionstrieb; Anreiz zu neuen Übertretungen bei moralisch ungesunden Individuen; vermindertes Gefühl der Rechtssicherheit; Er-

---

[16]) Vorausgesetzt, daß nicht der Entwickelungsgang des Rechts bei einem Volke durch das Eindringen fremden Rechts unterbrochen wird — wie des althebräischen in das spätere römische und des römischen in das germanische Recht. Eine Ausnahme von der Regel macht der Übergang der Strafe vom Privat- ins öffentliche Recht, denn hierdurch wird das Verbrechen erst in vollstem Maße als Verletzung der Gesamtheit empfunden und erhält daher einen unverhältnismäßig größeren Wert als früher, wo es bloß auf das unmittelbar beschädigte Subjekt bezogen wurde. Die Kompositionen erscheinen daher immer milder als die historisch später folgenden Strafen. Sobald aber der öffentliche Charakter der Strafe sich herausgebildet hat, beginnt der allmähliche Prozeß der Strafmilderung und Strafminderung.

schütterung der Achtung vor dem Rechte und infolgedessen verminderte psychologische Wirksamkeit desselben. Diese eigentümlichen psychologischen Erscheinungen sind die Konsequenzen der individuellen Willenserkrankung und die Symptome der dadurch hervorgerufenen sozialen Krankheit, wie sie in wechselnden Graden und Verbindungsweisen jedes Unrecht hervorzurufen imstande ist; es sind im wesentlichen Störungen des normalen psychischen Gleichgewichtszustandes der Gesellschaft, welche, wenn sie ein gewisses Maß überschritten, den ganzen Bau des Kulturlebens ins Wanken und schließlich zum Falle bringen würden. Es verlangen also diese Störungen, soll die Kultur erhalten bleiben, nach einer Ausgleichung. Eine solche Ausgleichung kann erfolgen durch die heilenden Kräfte der Zeit und das ist der Fall bei dem Unrecht, das nicht mit Strafe bedroht ist, bei den Verbrechen, deren Täter begnadigt oder nicht gefaßt werden, die nicht zur Anzeige kommen, die verjähren, wegen welcher eine Anklage nicht erhoben wird. Allein das Maß der normwidrigen Handlungen, deren Folgen durch den Zeitverlauf ausgeglichen werden kann, ist notwendigerweise ein beschränktes. Übersteigt es die Schranken, dann tritt jene Gefährdung des Normalzustandes der Gesellschaft ein. Es ist daher in der Regel eine Repression der Störungen des sozialpsychologischen Gleichgewichtszustandes nötig. Die von der Gesellschaft, bei entwickelter Kultur, wie wir gleich sehen werden, speziell die vom Staate gegen den Urheber eines Unrechts vorgenommenen Handlungen, durch welche die durch das Unrecht hervorgerufenen schädlichen sozialpsychologischen Erscheinungen ausgeglichen werden sollen, das ist die Strafe.

Sobald ein Volk die erste Kindheit hinter sich hat, treten eine oder mehrere Funktionen auf, um die Repression der Gleichgewichtsstörungen zu vollziehen.[17]) Am frühesten tun

[17]) In der Urzeit geschichtlicher Anfänge kann eigentlich von Strafe noch keine Rede sein. Die Verletzung, auf den unmittelbar Verletzten, höchstens noch auf die Familie beschränkt, ruft eine ganz willkürliche und

es Religion und Sitte. Wie schon erwähnt, erfaßt ursprünglich die Religion die Verletzung und Beleidigung der menschlichen Gesellschaft als Verletzung und Beleidigung der Gottheit. Sie sucht den Beleidiger daher entweder mit der Gottheit zu versöhnen oder die Gemeinschaft von dem frevelhaften Mitgliede durch seine Ausstoßung zu reinigen. Die Formen der religiösen Repression des Unrechts sind Sühne, welche der Gottheit dargebracht wird, oder Buße, durch welche der Sünder sich von seinen Flecken reinigt. Die strafende Tätigkeit der Religion setzt eine große Intensität der religiösen Gefühle voraus, wie sie nur bei einfachen Kulturverhältnissen vorhanden zu sein pflegt. Ursprünglich die einzige Macht, in der sich das Strafrechtsbewußtsein der Gesamtheit verkörpert, konkurriert sie einige Zeit mit der Strafgewalt des Staates,[18]) bis ihre Strafen endlich nur als eine Verstärkung dieser angesehen werden können oder Handlungen treffen, die nach der Zeitanschauung nicht mehr unter dem ethischen Minimum liegen.

Wenn die Straftätigkeit der Gesellschaft sich von der religiösen Basis losgelöst hat, ruht sie zuerst in der Volkssitte. In diesem flüßigen Elemente sind rechtliche und staatliche Institutionen ursprünglich versenkt, bis sie sich im Laufe der Zeit zu selbständigen Bildungen kristallisieren. Auf einer gewissen Kulturstufe bestimmt die jedem unmittelbar bewußte Volksanschauung sowohl die unrechtmäßigen Handlungen, welche eine soziale Reaktion fordern als auch die Art dieser Reaktion und die Organe, welche sie auszuführen haben.

---

darum jedes Maßes entbehrende Reaktion gegen den Verletzten hervor. Erst wenn das Bewußtsein der Solidarität in den Gesellschaftsgliedern eine gewisse Höhe erreicht hat, empfängt die Reaktion den Charakter der Strafe, denn eine solche ist nach dem festgestellten Begriffe nur möglich, wenn die Verletzung, auf welche sie folgen soll, in irgendeinem Grade als der Gesamtheit zugefügt angesehen wird, und wenn der erste Ansatz gemacht wird, das Maßlose der Rache einzudämmen, was dadurch geschieht, daß es eine soziale Macht übernimmt, eine bestimmte Form der Reaktion zu billigen oder zu gebieten.

[18]) Wie bei den *delictis fori mixti* des kanonischen Rechts.

Sobald sich die staatliche Organisation zu einer bestimmten Höhe emporgearbeitet hat und die verwickelten Verhältnisse der Gesellschaft das Recht nötigen, eine kompakte, geschlossene Form anzunehmen, sinkt die strafende Macht der Sitte. Allein selbst da, wo der Staat das einzige soziale Organ ist, welches die Berechtigung zur Ausübung der Strafgewalt besitzt, legt noch immer die Volkssitte in der Form der öffentlichen Mißbilligung der Normübertretung und des allgemeinen Mißtrauens gegen den Verbrecher eine Art Nebenstrafe auf, welche die Wirkung der staatlichen Strafe empfindlich verstärkt. In der Nebenstrafe der Sitte, welche häufig in einer gänzlichen oder teilweisen Ausstoßung des Verbrechers aus dem sozialen Kreise, dem er angehört, besteht, hat sich der Charakter der alten Strafe, welche sich nur wenig um die subjektiven Unterschiede der Schuld bekümmert, noch ziemlich erhalten. Die Strafe der Volkssitte kennt keine Individualisierung. Es fehlt eben der Sitte an Organen, wie sie der Staat an der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt besitzt, welche nicht nach unmittelbaren Empfindungen, sondern nach reiflicher Überlegung und Erwägung urteilen. Die Nebenstrafe der Volkssitte ist rein repressiver Natur, Zwecke der Prävention, obwohl eine solche tatsächlich durch sie erreicht wird, sind bewußt mit ihr nicht verbunden.

Auf entwickelten Stufen der Zivilisation hat hauptsächlich der Staat die Reaktion gegen die Wirkungen des Unrechts zu vollziehen. Denn dieser soziale Faktor ist es, in welchem sich nach und nach die ganze gesellschaftliche Energie konzentriert. Er übernimmt es im Verlaufe der Geschichte, den Wirkungskreis der Gesellschaftsglieder durch bestimmte Normen gegeneinander abzugrenzen und wird dadurch das Organ, durch welches der der menschlichen Natur eigentümliche und durch den Kampf der Menschen sowohl miteinander als auch gegen die Außenwelt sich weiterentwickelnde Ordnungstrieb seine gestaltende Fähigkeit äußert. Er wird die Recht setzende und Recht erhaltende Macht. Daher hat er darüber zu wachen, daß der soziale Bau, der im stabilen Gleich-

gewichte auf der Grundlage der Rechtsnormen ruht, in keiner Weise aus der Gleichgewichtslage gebracht werde.

Welche Stellung hat nun der Staat gegenüber den einzelnen Symptomen der durch das Unrecht hervorgerufenen sozialen Krankheit einzunehmen? Es ist vorerst zu untersuchen, welche Art der Reaktion diejenigen Formen des Unrechts hervorzurufen haben, bei welchen die oben angeführten Wirkungen nur in beschränktem Maße auftreten, hierauf welchen Einfluß eine jede der erwähnten Störungen auf den Inhalt der Repression besitzt.

Was den ersten Punkt betrifft, so haben wir erstens dasjenige Unrecht ins Auge zu fassen, das physische Wirkungen hervorruft und dessen psychische Wirkungen, wenn sie überhaupt tatsächlich eintreten, hauptsächlich auf die Verletzung eines Individuums beschränkt sind, so daß der Kreis der sozialen durch das Delikt hervorgerufenen Erschütterung der denkbar engste ist. Insofern ein Unrecht ein physisches Rechtsgut verletzt und die dadurch hervorgerufenen psychischen Wirkungen hauptsächlich auf das in seinem Rechte gekränkte Individuum beschränkt bleiben oder doch nur wenig über die Bewußtseinsschwelle der Gesamtheit hinüberragen, liegt das Zivilunrecht vor. Das Zivilunrecht unterscheidet sich daher vom Kriminalunrecht nur durch die viel geringere Extensität und Intensität der Wirkungen. Es gehört zu den unentwickelten Formen des Unrechts, welches erst in dem Kriminalunrechte die ganze Fülle seiner schädlichen Folgen entfaltet. Aber ein prinzipieller Unterschied zwischen beiden Formen des Unrechtes ist nicht aufzufinden und ich halte alle dahin zielenden Versuche durch die einschneidende Kritik Merkels für hinlänglich widerlegt. Von den in diesen Zeilen entwickelten Grundsätzen aus ist es natürlich, daß das Herabsinken der Handlungsweise eines Individuums unter das gesellschaftliche Normale in subjektiver wie objektiver Beziehung wohl graduelle, aber keine generellen Differenzen zuläßt.

Auch das in seinen Wirkungen auf das verletzte Subjekt

beschränkt bleibende Unrecht hat einen sozialen Charakter, denn das Individuum ist verletzt als Gesellschaftsmitglied, nicht als einzelner. Als einzelner hat es jene selbständige Existenz, deren Grenzen nur vom Staate aufrechtzuerhalten sind, innerhalb welcher aber es frei von allen äußeren Banden existiert. Diese Sphäre bleibt ihm von der Gesellschaft überlassen und Verletzungen innerhalb dieses Gebietes der Persönlichkeit sind individueller Natur. Aber in jenen Beziehungen, durch welche das Individuum mit der Gesamtheit zusammenhängt und von ihr geschützt wird, ist jede Verletzung zugleich Verletzung der Gesamtheit. Daher ist durch jedes Unrecht, also auch das zivile, die Gesellschaft selbst angegriffen.[19])

Die möglichen Folgen des Unrechts sind doppelter Art, physische und psychische. Durch die ersteren wird ein in der Welt der Objekte vorhandener Zustand verletzt, der wiederhergestellt werden kann, wenigstens seinem Werte nach, durch die letzteren hingegen ein solcher in dem Inneren der Subjekte geschaffen, dessen Folgen sich zwar aufheben lassen, bei denen aber von einer eigentlichen Wiederherstellung des früheren Zustandes nicht die Rede sein kann, weil der psychologische Kosmos in einem ununterbrochenen Flusse begriffen ist und weil ein objektiver Maßstab des Wertes auf psychologischem Gebiete vollkommen mangelt. Ein der Norm widersprechender äußerer Zustand, sei er durch eine unrechtmäßige Handlung oder durch Zufall hervorgerufen, besitzt die Fähig-

---

[19]) „Der staatliche Gemeinwille hat es in allen seinen Funktionen mit dem Gemeininteresse, nicht mit dem Einzelinteresse als solchem zu tun. Das letztere kümmert ihn prinzipiell nur insoweit, als es mit dem allgemeinen Interesse zusammenfällt. Insoweit dies der Fall ist, findet sich die Gesamtheit im einzelnen verletzt.“ Merkel, a. a. O., S. 34. Diese Wahrheit hat übrigens schon Rousseau erkannt, wenn er jede nach Abschließung des Gesellschaftsvertrages dem einzelnen zugefügte Verletzung für einen Angriff auf die Gesellschaft erklärt: *„Sitôt que cette multitude est ainsi réunie en un corps on ne peut offenser un des membres sans attaquer le corps.“ Du contrat social l. I. ch. VII.*

keit der Reparation; die psychologischen Folgen des Unrechts hingegen sind nicht wiederherstellbar, sondern nur aufhebbar. Reparation eines physischen nicht der Norm entsprechenden Zustandes ist Ersatz, Repression der psychischen Unrechtswirkungen ist Strafe.[20]

Alles normwidrige Handeln oder doch bei weitem der größte Teil desselben bringt, sobald es bekannt wird, psychologische Wirkungen hervor. Aber diese Wirkungen müssen erst eine gewisse Höhe erreichen, damit der Staat gegen sie reagiere. Es wäre Torheit, ja Unmöglichkeit, wollte der Staat auch bei der geringsten Gleichgewichtsstörung den ganzen schwerfälligen Apparat der Strafjustiz in Bewegung setzen. Die Kompensation solcher minimaler Störungen bringt der rasche Lauf des Lebens mit sich und es bedarf keiner besonderen Vorkehrungen gegen diese vorübergehenden, kaum wahrnehmbaren Schwankungen. Wenn nun die psychologischen Folgen des Unrechts ausschließlich auf das unmittelbar verletzte Individuum beschränkt sind, so kann der Staat es in dem Falle, wo ein physisch ersetzbares Gut durch das Unrecht getroffen wurde, bei der Gewährung zivilrechtlicher Forderung der Reparatur des Schadens sein Bewenden lassen. Die Ersatzleistung absorbiert gleichsam die etwa vorhandene psychologische Beschädigung. Anders jedoch, wenn die Verletzung physisch unersetzbare Güter trifft oder durch die Verletzung physischer Güter psychologische Wirkungen hervorgerufen werden, welche nicht nur in dem von dem normwidrigen Handeln unmittelbar betroffenen Individuum zur lebhaften Existenz kommen, sondern ihre Kreise weit über dieses hinausziehen. In diesen Fällen hat daher in der Regel (neben der physischen Reparation, wenn sie überhaupt möglich ist) die Repression der psychologischen Folgen des unrecht-

---

[20]) Eine eingehende Behandlung der durch Merkels Anregung neuerdings so viel diskutierten Frage über das Verhältnis von Schadenersatz und Strafe halte ich umsomehr als außerhalb meiner hier zu lösenden Aufgabe liegend, als ich nach den im Texte aufgestellten Sätzen beide Erscheinungen ihrem Wesen nach für völlig different halte.

mäßigen Handelns einzutreten. Diese Repression ist nur möglich durch eine Reaktion gegen den Urheber des Deliktes und dadurch unterscheidet sie sich von der Reparation, welche nur die Wiederherstellung des objektiven Zustandes der Rechtsgüterwelt im Auge hat, und daher in viel loserer Beziehung zu dem die objektive Störung verursachenden Individuum steht als die strafende Repression.[21])

Insofern durch die Strafe nur die individuell-psychologische Gleichgewichtsstörung wettgemacht werden soll, trägt sie den Charakter der Genugtuung. Ist das Delikt in seinen Konsequenzen nur auf das unmittelbar verletzte Individuum beschränkt, so ist das natürlich nur dadurch erkennbar, daß dieses sich für verletzt erklärt. Es braucht die Reaktion nur dann einzutreten, wenn der Verletzte die Repression seiner innern Störung verlangt. Denn das Nichtwollen der Repression beweist, daß die Störung entweder nicht vorhanden, oder bereits auf andere Weise ausgeglichen ist. Die zweite Form des unvollkommenen Unrechts ist das Antragsdelikt.

Das Moment der Genugtuung ist in der Strafe auch noch erhalten, wenn die durch das Unrecht hervorgerufenen psychologischen Erschütterungen über das unmittelbar verletzte Individuum hinausgehen. Je weitere Kreise diese ziehen, je schwerer also das Verbrechen objektiv sich darstellt, desto geringer wird die Bedeutung der Strafe als Genugtuung, so daß sie bei den schwersten Verbrechen größtenteils oder wie bei der Tötung oder beim Morde, wo sie durch Wegfall des verletzten Subjektes unmöglich wird, gänzlich verschwindet. Die individuelle Verletzung geht mit steigender Größe des

---

[21]) An der Verkennung des Unterschiedes zwischen Ersatz und Strafe scheitert die Welckersche Theorie, welche die Strafe als Ersatz des intellektuellen Schadens auffaßt. Trotzdem gebührt jedoch Welcker das Verdienst, zuerst die soziale Bedeutung der Strafe in weiterem Umfange erkannt und deren Zwecke in größerer Vollkommenheit erfaßt zu haben. Über den Unterschied zwischen Reparation und Strafe siehe die lichtvollen Ausführungen Bindings, a. a. O., S. 207 ff.

Verbrechens unter in den allgemeinen Störungen, welche die Gesellschaft erleidet.[22])

Eine dritte unentwickelte Form des Unrechts hat dann statt, wenn das Delikt nicht in der Verletzung oder Gefährdung eines Rechtsgutes, sondern nur in der Übertretung einer die Verhinderung der Möglichkeit einer Rechtsgutsgefährdung zum Zwecke habenden Anordnung oder überhaupt in dem Zuwiderhandeln gegen ein vom Staate erlassenes Gebot, dessen Befolgung dieser zum Behufe der Ausführung seiner notwendigen Zwecke zu verlangen berechtigt ist, besteht, wo also nur das in jeder Schuld enthaltene Ungehorsamsmoment, die Mißachtung des Rechtsgebotes, den Charakter des Deliktes konstituiert. Hier sind die Wirkungen des rechtswidrigen Handelns hauptsächlich verminderte Achtung vor dem Gesetze und Anreiz zu neuen Übertretungen, die Strafe demnach auf Repression dieser beiden Äußerungen des Unrechts gerichtet. Während also die durch Zivilunrecht und Antragsverbrechen hervorgerufene Störung nur in den auf ein Individuum beschränkten psychologischen Wirkungen zur Existenz kommt, führt das sogenannte Polizeiunrecht und der Ungehorsam eine, wenn auch geringe, so doch über den Kreis einer einzigen Individualität hinausgreifende Erschütterung

---

22) Neuerdings hat Binding, a. a. O., I., S. 172, die Strafe überhaupt als Genugtuung aufgefaßt. Die Behauptung, daß die Strafe die turbulente Wirkung des Verbrechers aufhebe, wird von ihm als „fehlerhaftes Bild" zurückgewiesen. Allein worin anders kann denn eine Genugtuung bestehen, als in der Aufhebung der turbulenten Wirkung einer Verletzung, durch eine freiwillige Tat des Verletzenden oder einen gegen ihn gerichteten Zwang? Genugtuung ist doch nur denkbar als das Resultat eines psychologischen Prozesses, setzt also stets Individuen voraus, in welchen sie eintreten kann. Allerdings wenn man Gesellschaft und Staat personifiziert und in echt anthropomorpher Weise mit Verstand, Gefühl und Willen ausstattet, kann man die Summe der Strafwirkungen als Genugtuung für dieses große Individuum erklären. Allein wo läge die Nötigung zu einer solchen wissenschaftlich gänzlich irrelevanten Fiktion? Oder sollte die Genugtuung etwa für die in einem Wolkenkuckucksheim, losgelöst von allen subjektiven Beziehungen thronende Rechts- oder Staatsidee bestimmt sein?

herbei, welche jedoch nur einen Teil der möglichen Folgen des Unrechts enthält.[23]) Jene Formen des Unrechts bringen extensiv, diese intensiv unvollkommene Störungen des sozialpsychologischen Gleichgewichts hervor.

Von den beiden erwähnten Unrechtswirkungen scheint der zweiten, Anreiz zu neuen Übertretungen bei den hierzu Inklinierenden, welchem bei den ethisch Gesunden ein vermindertes Sicherheitsgefühl entspricht, ein besonders hervorragender Einfluß auf die Bestimmung der Strafe zu gebühren. Allein eine eingehende Untersuchung der Möglichkeit und Zulässigkeit der Abschreckung findet zweierlei. Die einmal über den Verbrecher verhängte Strafe ist eine konstante oder nur wenig variable Größe, welche sich in den unendlich verschiedenen Individualitäten auf unendlich verschiedene Weise

---

[23]) Mit vollem Rechte weist v. Bar, a. a. O., S. 22, auf die unsittliche Qualität des polizeilichen Unrechtes hin: „Handlungen dieser Art stören oder gefährden das einmal notwendige Zusammenleben des Menschen, wenigstens tun sie dies nach der Ansicht des Gesetzgebers oder des Gemeinwesens, dem der einzelne sich unterzuordnen hat. Und was ist die Sittlichkeit anders, als eine Handlungsweise, welche richtig und harmonisch neben den Interessen des Individuums die Interessen des Nächsten und der gesamten Menschheit, also auch des Gemeinwesens, dem der einzelne angehört, wahrt und befördert?“ Wenn Binding, a. a. O., S. 184 Anm. dagegen bemerkt: „Wir haben das Unrecht aus dem Recht zu erklären, welches ruht auf der Souveränität des Gesamtwillens gegenüber dem Einzelwillen und können und dürfen es nicht aus der Sittlichkeit begreifen“, so hat dieser Ausspruch seinen Grund in der durchaus individualistischen Auffassung der Ethik von Seite Bindings, welche ihn den sehr kühnen Ausspruch wagen läßt, daß es auf dem Gebiete der Sittlichkeit keine unbedingt bindenden Normen gebe, und daß es widerrechtliche Handlungen geben müsse, die sittlich sein können. Wenn nicht die Grundsätze der Ethik, sondern der souveräne Gesamtwille die letzte Basis des Rechts bilden soll, dann sinkt dieses zu einer unberechenbaren Willkür herab, denn der Gesamtwille kann das Widersinnigste und Unsittlichste für Recht erklären und die Geschichte weiß manche Beispiele davon zu erzählen; wenn „die staatlichen Quaderfundamente der Rechtssätze“ nicht auf sittlichem Boden ruhen, so stürzt über kurz oder lang der ganze mit den Schnörkeln juristischer Spitzfindigkeit geschmückte Bau in nichts zusammen.

spiegelt. Um die Strafe mit Erfolg abschreckend wirken zu lassen, müßte der Staat sie derart einrichten können, daß sie bei den verschiedenen Individuen ein gleich großes Motiv zur Unterlassung von Unrecht bilde, was eine offenbare Unmöglichkeit ist; anstatt einer müßten x Strafen verhängt werden und dem Gesetzgeber wenigstens eine annähernde Kenntnis der Charaktergruppen der zum Verbrechen Neigenden innewohnen. Abschreckung, um bleibende Wirkung zu erzeugen, müßte nach den Charakteren der Abzuschreckenden individualisiert werden können. Da der Gesetzgeber aber immer nur mit Durchschnittsgrößen rechnet, so könnte er wenigstens strenge Strafen wählen, welche einen verhältnismäßig starken Druck auf die zum Unrecht Neigenden ausüben. Allein die Aufgabe des Staates ist es, nicht nur zu strafen, sondern allen berechtigten Forderungen der Gesellschaft zum rechtlichen Ausdruck zu verhelfen. Er hat vor allem die historisch herangebildete Bedeutung der Persönlichkeit zur Geltung zu bringen, so daß, wo es die Umstände nicht gebieterisch fordern, von ihm nie der ganze Mensch den Gesellschaftszwecken zum Opfer gebracht werden darf. Er hat nur die Minderung der Persönlichkeit vorzunehmen, welche zur Erhaltung des Ganzen unumgänglich notwendig ist. Da nun das Unterbleiben von Verbrechen keine unbedingte soziale Notwendigkeit ist,[24]) da ferner, wie schon erwähnt, in der Gewißheit der Bestrafung das denkbar größte Abschreckungsmotiv liegt,[25]) so kann als allgemeine Forderung an die Strafe bezüglich der Abschreckung nur aufgestellt

---

[24]) „Denn wie es unerweislich und unwahr ist, daß die Strafe ein spezifisches Mittel zur Verhütung von Verbrechen sei, so ist es irrig und durch die tägliche Erfahrung widerlegt, daß das Unterbleiben der Verbrechen zur Aufrechterhaltung der Rechtsordnung unentbehrlich sei." Heinze, a. a. O., S. 265.

[25]) Die verhältnismäßig geringe psychologische Wirkung der Abschreckung sehr gut dargelegt von v. Holtzendorff, a. a. O., Kap. 2ff. Was hier von der Todesstrafe gesagt ist, kann zum Teil auf jede Strafe angewendet werden.

werden, daß die durchschnittlich aus der Strafe erwachsende Unlust größer sei, als die aus dem Verbrechen entspringende Lust.

Die staatliche Repression der sozialen Wirkungen der Delikte kann keine mathematisch genaue sein, so daß die Gesamterschütterung ohne Rest wieder aufgehoben würde; es bleibt noch immer ein größerer oder kleinerer Bruchteil übrig, dessen Oszillationen durch die Einflüsse der anderen gesellschaftlichen Funktionen beruhigt werden, oder auch zu neuen gewaltsamen Ausbrüchen Anlaß geben. Wenn schon die Therapie physiologischer Störungen eines animalischen Organismus auf schwer überwindliche Hindernisse stößt, so vertausendfachen sie sich bei dem kompliziertesten Gebilde, das es gibt, der menschlichen Gesellschaft.

Das entwickelte Unrecht ist nun dasjenige, welches, außer den bisher erwähnten allgemeinen psychologischen Wirkungen, den unmittelbaren Reaktionstrieb in weiterem Umfange wachzurufen imstande ist. Wir haben diesen Reaktionstrieb als einen Spezialfall der allgemeinen Tatsache bezeichnet, daß Organismen Reize in Bewegungen umsetzen. Er gehört somit zum Inventar der menschlichen Natur und verlangt ebenso gebieterisch nach Befriedigung, wie der Trieb, Speise und Trank zu sich zu nehmen. Wir haben ferner gesehen, daß bei steigender Kultur der wachsende Altruismus und die besonnene Reflexion den ursprünglichen Trieb dämpfen. Es wird ein stetig abnehmendes Quantum der Empfindung in Aktion umgesetzt. Die Empfindung, ursprünglich in keinem konstanten Größenverhältnisse zu der äußeren Veranlassung stehend, individualisiert sich nach den objektiven und subjektiven Umständen des Falles, der sie hervorruft und ebenso individualisiert sich die Empfindungsgröße, die in den Trieb einer Reaktion gegen den Urheber der Empfindung verwandelt wird. Die Vertreter der absoluten Theorie haben die große Bedeutung der Vergeltung für die Strafe richtig geahnt, zu klarer Erkenntnis ihres Wesens sind sie aber nicht gekommen, weil sie, anstatt die Vergeltung einer genauen

psychologischen und historischen Analyse zu unterziehen, diese dem Wechsel des Empirischen entzogen und in die Sphäre des mit ewig gleicher ethischer Notwendigkeit zu verwirklichenden Seinsollenden entrückt haben, wodurch sie unfähig wurden, die reale Bewegung der Erscheinungen zu erklären oder sich genötigt sahen, Utilitätsprinzipien zu Hilfe zu rufen und die Wirklichkeit aus der Mesalliance von Gegensätzen hervorgehen zu lassen, deren innere Natur einer jeden, wie immer gearteten Vereinigung widerstreitet.

In dem Vergeltungstriebe ist nun hauptsächlich das zu suchen, was man als Strafrechtsbewußtsein des Volkes bezeichnet. Denn in der durch das Verbrechen hervorgerufenen Empfindung und folglich auch in der aus dieser hervorgehenden Forderung einer Reaktion ist der eigentliche (einer quantitativen Feststellung unfähige) soziale Wert oder wenn man will, Unwert des Verbrechens enthalten, welcher abhängt von den staatlichen, sittlichen, ökonomischen, religiösen, rechtlichen usw. Anschauungen des Volkes. Denn aus diesen psychischen Kräften ist der seelische Zustand der Gesellschaftsglieder zusammengesetzt und in der durch eine Gleichgewichtsstörung hervorgebrachten Erregung spiegelt sich natürlich das Wesen der Elemente wieder, welche aus ihrer Lage gebracht worden sind.

Will der Gesetzgeber die Strafe als eine normal wirkende Größe in dem sozialpsychologischen Organismus lebendig erhalten, so muß er auf die bei den verschiedenen Delikten wechselnde Stärke des Reaktionstriebes die größere oder geringere Schwere des Verbrechens gründen und ferner das Durchschnittsmaß der Energie, mit welcher jener Trieb seine Befriedigung fordert, bei Bestimmung der Strafe und Strafmittel befragen.

Die staatliche Repression der psychologischen Folgen des Unrechts beginnt nicht etwa erst mit der tatsächlichen Verhängung der Strafe gegen den bereits verurteilten Verbrecher; alle Anstalten, welche getroffen werden, um den Übertreter

einer Rechtsnorm der endlichen Bestrafung zuzuführen, nehmen an der repressiven Wirkung teil.

Daher beginnt die Strafe eigentlich schon mit dem in dem Strafgesetze ausgesprochenen Willen des Staates, die Verbrechen zu ahnden, daher bezeichnen die Mittel, welche angewendet werden, um den Verbrecher zu ergreifen, die Untersuchung gegen ihn, die Gerichtssitzung, in der über ihn verhandelt wird, die Fällung und Verkündigung des Urteils Momente in dem Strafakte, in welchem die Ausführung des Urteils nur den Schlußpunkt bildet.

Wir haben bis jetzt den repressiven Grundcharakter der Strafe dargetan. Es liegt uns noch ob, ihre präventive Nebenbedeutung zu betrachten.

Es ist nicht zu leugnen, daß die strafende Tätigkeit des Staates von der Aufstellung eines Strafgesetzes bis zur Verhängung der Strafe ein bedeutsames Motiv zur Unterlassung von Verbrechen bildet. Hierbei muß bemerkt werden, daß begrifflich die durch ein bestimmtes Verbrechen hervorgerufene Neigung zur Begehung eines Unrechtes wohl zu sondern ist von dem unabhängig von aufmunternden Beispielen bestehenden Hang zum Verbrechen. Jene sowie die durch psychische Gewöhnung in dem Verbrecher hervorgerufene größere Inklination gehören zu den unmittelbaren psychologischen Folgen des einzelnen Deliktes und gehören daher zu den durch Repression zu bekämpfenden Zuständen, dieser hingegen fällt der vorbeugenden Tätigkeit des Staates anheim.

In dieser spielt nun die gesamte Strafaktion eine nicht zu unterschätzende Rolle. So wenig auch diejenigen, welche den Zweck der Strafe ausschließlich in die Prävention setzen, zur richtigen Erkenntnis der sozialen Bedeutung der Strafe gekommen sind, so haben sie doch mit vollem Recht ein hochwichtiges Moment in der Gesamtwirkung der Strafe hervorgehoben, das nicht übersehen werden darf. Die Androhung der Strafe, die für den gemeinen Menschenverstand in dem Strafgesetze vorhanden ist, erstickt gewiß eine bedeu-

tende Anzahl Verbrechen im Keime.[26]) Und dasselbe tun alle folgenden Stadien der Strafe bis zum Vollzuge und den Straffolgen, gleichviel ob eine solche Wirkung beabsichtigt worden ist, oder nicht. Die Volksanschauung hat daher seit langem in der Verhütung von Verbrechen einen der Hauptzwecke der Strafe erblickt und trotz aller theoretischen Proteste spielt praktisch die Abschreckung noch immer eine große Rolle im Strafrechte.

Indes ist es leicht einzusehen, daß alles, was oben von der repressiven Abschreckung gesagt wurde, mit vollem Rechte auf die präventive angewendet werden kann. Zudem ist die Strafe nur eines der vielen Mittel, welche gegen das komplizierte soziale Phänomen des Verbrechens angewendet werden können. Da sie ferner auf die große Masse nur in ganz äußerlicher Weise wirken kann und von ihr nicht zu erwarten ist, daß durch die von ihr hervorgerufenen Motivationsprozesse eine innerliche, dauernde Umwandlung der Charaktere erzeugt wird, so ist es klar, daß da, wo nicht, wie z. B. beim Standrechte, augenblickliche, starke Wirkungen um jeden Preis zu erreichen sind, der Einfluß des abschreckenden Momentes auf den gesamten Strafverlauf ein höchst geringer, wo nicht ganz verschwindender zu sein hat. Die präventive Nebenwirkung äußert die Strafe auch dann in

---

[26]) Die Einwände und Verbesserungen, welche die Feuerbachsche Theorie erfahren hat, sind sehr lehrreich für die früher bei dem Deutschen so hochentwickelte Fähigkeit, die Wirklichkeit gänzlich zu verkennen. Der freie Mensch, welcher, empört über die ihn wie einen Hund behandelnde Strafdrohung, das Verbrechen begeht, um seine Freiheit zu beweisen, dürfte wohl nie aus den Zeilen der Hegelschen Rechtsphilosophie in die Wirklichkeit hinausgetreten sein. Wenn Bauer die abschreckende Drohung in eine sittliche Warnung verwandelt wissen will, so beweist das nur, um wieviel ihm der große Meister des Strafrechts an Kenntnis der Verbrechernatur überlegen war. Die ausgebildete Verbrechernatur wird den Staat und das Recht immer nur als furchtbare Feinde, als Zwang und Fessel ihrer Triebe betrachten. Wer noch der sanften Stimme der Warnung zugänglich ist, der wird sie aus dem eigenen Gewissen lauter erschallen hören, als aus trockenen Rechtssätzen.

genügendem Maße, wenn an ihrer Bildung auch nur ihre repressiven Zwecke teilnehmen.

Eine andere Möglichkeit, präventive Zwecke mit der Strafe zu verbinden, ist dem Staate durch die eigentümliche Entwickelung gegeben, welche der Strafvollzug genommen hat. Die Vollziehung der Strafe hat nämlich immer mehr an Anschaulichkeit verloren. Auf niedrigen Kulturstufen ist die Strafe eine Größe, deren Inhalt dem öffentlichen Bewußtsein vollkommen klar ist. Dadurch, daß in der modernen Zeit die Freiheitsstrafe alle anderen in den Hintergrund gedrängt und durch Entziehung der Freiheit die völlige Trennung des Verurteilten von den rechtlich intakten Bürgern herbeigeführt hat, haben diese nur eine vage Vorstellung von dem, was der Verurteilte zu erleiden hat. Die Mehrzahl der Bürger ist mit der inneren Einrichtung der Gefängnisse, mit der Ordnung, welcher sich die Sträflinge zu fügen haben, mit deren Beschäftigungen so gut wie unbekannt. Der Reaktionstrieb des modernen Menschen, oder wenn man will, das moderne Rechtsbewußtsein fordert nur bestimmte Formen der Strafe, ohne sich um ihren Inhalt weiter zu kümmern; höchstens daß es verlangt, daß Schwere und Gemeinheit des Delikts durch härtere Formen der Freiheitsstrafe ausgezeichnet werden. Dadurch erlangt der Staat die Freiheit, den Strafinhalt zu präventiven Zwecken zu benützen, und wie vermöchte er es besser zu tun, als indem er Besserung des Verbrechers herbeizuführen trachtet?

Durch den Versuch der Besserung des Verbrechers sühnt der Staat gleichsam jene fingierte Kollektivschuld, welche im Unrechte vorhanden ist, indem er es unternimmt, den schädlichen Einfluß der sozialen Mächte, die bei der Bildung des Charakters und der Tat des Individuums sich geltend gemacht haben, wieder aufzuheben. Wären wir in unserem Wesen dem Menschheitsideale nahe, dann würden wir in dem fehlenden Bruder nur den zu unserer Höhe zu erhebenden Zurückgebliebenen sehen. Solange jedoch die Gesellschaft aus Menschen zusammengesetzt ist, die von unaustilgbaren

Trieben und Leidenschaften beherrscht werden, welche in dem Bilde unserer idealisierten Natur keinen Platz mehr behaupten dürfen, solange es mehr als zweifelhaft bleibt, ob uns Mittel zu Gebote stehen, eine innere Umwandlung der Charaktere herbeizuführen, solange wird es unmöglich sein, die Besserung zum einzigen oder auch nur zum Hauptzweck der Strafe zu machen. Es ist bezeichnend, daß der Besserungszweck der Strafe stets von solchen besonders betont wurde, welche leicht geneigt waren, über dem idealen Menschen den real vorhandenen zu vergessen, so von Plato, der Kirche und in neuester Zeit von der Schule Krauses.

So reiht sich die Strafe auch unter jene Mittel ein, durch welche der Staat die soziale Erscheinung des Verbrechens bekämpft. Allein sie ist nach den Ausführungen des vorigen Kapitels weder das ausschließliche noch auch das wirksamste Palliativ; wenn man das unendlich verworrene Treiben der motiveerzeugenden gesellschaftlichen Kräfte vor Augen hat, so sieht man leicht ein, wie gering der Einfluß einer jeden einzelnen sozialen Tätigkeit ist, um ein Phänomen zu unterdrücken, welches seinen Ursprung der Wirkung fast aller sozialer Mächte verdankt.

Noch eine Frage ist zu beantworten. Zu allen Zeiten hat man die Strafe als einen Akt der Gerechtigkeit betrachtet. Was ist die Gerechtigkeit und welches Verhältnis zwischen ihr und der Strafe ergibt sich für die Sozialethik?

Sittlichkeit und Recht haben den Zweck, eine Ordnung der sozialen Molekule herbeizuführen und zu erhalten; sie scheiden aus der Unendlichkeit der möglichen menschlichen Handlungen eine Anzahl aus und gestatten oder gebieten diejenigen, welche die Lebens- und Entwickelungsbedingungen des sozialen Kollektivums erlauben oder fördern. Alle Ordnung beruht aber auf einem festen Verhältnisse der geordneten Teile; oder was dasselbe bedeutet, auf dem durch das Ganze bedingten Gleichgewichte der einzelnen Teile. Unsittlichkeit und Unrecht sind daher die durch die Glieder der Gesamtordnung selbst veranlaßten Störungen dieses Gleich-

gewichtes: die auf Abhaltung und Ausgleichung solcher Störungen gerichtete bewußte Tätigkeit intelligenter Wesen ist die Gerechtigkeit.

Dieser Begriff der Gerechtigkeit liegt allen Vorstellungen zugrunde, welche je über deren Wesen gehegt worden sind. Ob wir als Urheber der vorhandenen Ordnung Gott, eine weltschöpfende Idee, eine ursprüngliche Beziehung monadischer Wesen oder was immer sonst annehmen, stets fordern wir, daß die Ordnung erhalten bleibe, und fordern eine Tätigkeit des ordnenden Prinzipes, welche auf Erhaltung der Ordnung gerichtet sei. Daher sieht man überall dort Gerechtigkeit walten, wo eine feste Ordnung vorausgesetzt wird, daher die Idee der poetischen und historischen Gerechtigkeit, daher der Glaube an die Gerechtigkeit Gottes als des Schöpfers und Erhalters einer sittlichen Weltordnung, daher das Dichterwort, welches „den kunstvollen Bau des Weltgebäudes“ Gerechtigkeit nennt.

Zufolge der vorangegangenen Ausführungen ist es vollkommen klar, daß die Strafe ein Akt der Gerechtigkeit ist, freilich nicht einer absoluten, sondern der sozialen Gerechtigkeit. Und es ist ferner klar, daß die Strafe gerecht ist, trotz ihres historisch-wechselnden Inhaltes, ja sogar nur durch diesen. Denn die gesellschaftliche Ordnung ist keine unveränderliche und deshalb sind auch die Störungen, die sie durch eine und dieselbe äußere Veranlassung zu verschiedenen Zeiten erleidet, voneinander verschieden, daher muß die Ausgleichung, will sie nicht selbst wieder eine neue Störung hervorrufen, d. h. ungerecht sein, proportional sein der jeweiligen Störung. Nur eine starre, unbewegliche Ordnung fordert einen starren, unbeweglichen Inhalt des Gerechten.

Druck von F. E. Haag, Melle i. H.

F. E. Haag, Buch- und Kunstdruckerei, Melle i. Hann.


3 2044 020 608 857



